精神文化講話

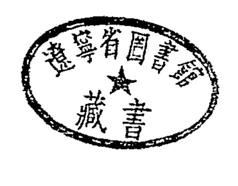


曹伯韓著

前記

青年們對於現實不滿的時候，請暫且按下滿腔的熱情，先用科學方法將各種社會現象分析一下，求出其發展的定律，特別是在精神文化方面，不要被流俗的錯誤觀點所蒙蔽，然後你去改造社會，你的力量才不會白白地犧牲，你的事業才會有滿意的成果。

一九三九，一一，二三，於桂林



目錄

論對鬼神的鬥爭

中國的新青年多數是不敬神的，故很難用任何鬼神來拘束他們的頭腦。敬神的方式無論是拜泥塑木雕的偶像或者祈禱無形無影的上帝，根本上都是一樣。中國青年們，除積極破除偶像崇拜的迷信外，還曾做過反對一切宗教的運動。五四運動時期，有所謂非基督教同盟，反宗教大同盟等類的團體，他們對於一切宗教都抱着韓愈闢佛那樣的志願，特別是攻擊基督教。因爲他們知道，一切宗教是「人民的鴉片」，而基督教在殖民地半殖民地，又爲帝國主義侵略的先鋒隊。可見到了國民革命進展的階段，反宗教的運動反而沈寂下去。現在，抗戰建國的事業中，無分宗教信仰的有無和宗教派別的差異，大家都站在一條陣線上奮鬥，誰也知道，更不應當提起反宗教的話了。這種轉變是由於有了統一戰線。統一戰線的運用，可以使青年們放棄反宗教的態度，但仍然不能否定「宗教是人民的鴉片」及「基督教是帝國主義侵略的先鋒隊」這兩句話的正確性。

然而一個已經了解這兩句話的正確性的青年，他現在放棄反宗教態度而與宗教青年

攜起手來，這不是改變了他對宗教的根本態度，倒可以說是正確地執行他的主張。我在一個俄國革命家的文集上面看到一篇文章，說當時有些社會主義者在工人羣衆中宣傳反宗教的道理，被工人打死，是由於那些社會主義者還不懂得宗教之社會的根源，以爲宗教既然於工人有害無益，叫他們不信仰宗教是很容易接受的，殊不知消滅宗教信仰不是一兩天的事，在人與人爭的社會裏固然根本不要說起消滅宗教，就是到了未來的大同新社會，這種殘餘意識還不能在很短的時期內消滅，你要想一下子改變，就只有碰釘子。我讀過那篇文章，就感到五四時代青年的幼稚，幸虧沒有在李前的大衆面前去宣傳，所以還沒有闖禍。可是仍然有類似的例子。比方民國元年長沙縣立中學銷毀了泐潭寺的佛像，夜間用土車運出，被民間發覺，引起了一次搗毀學校的風潮。民國九年春天，長沙縣立師範的學生，又因爲毀正城隍神像，被流氓領導大批羣衆包圍毆打，且用火油燒死了兩個。這都是爲了破除迷信闖出來的禍。破除迷信是很對的，可是不從民衆心理上破除迷信的根源而首先打毀神像，那就不是正確的辦法。

民衆爲什麼迷信鬼神呢？一般人都會答覆：這是民衆沒有科學知識，對於自然界變化的規律茫然無知，因而認爲有一種超自然的力量在主使着自然界的種種變化，比方風

雨雷雹諸現象，既不能從風雨雷電本身求得解釋，就認爲是有雷公電母風伯雨師諸神誕來玉皇大帝的最高命令而發動的。這一個答覆自然不錯，可是所見到的還不完全。爲什麼呢？因爲這裏還沒有指出更深刻的社會根源，這種根源如果存在，便是民衆都有了豐富的自然科學知識，也還是免不了要迷信鬼神的。現在不知有多少的科學家虔誠地禱告上帝，這不是顯然的事實嗎？

宗教家說人是上帝造的，然而哲學家費爾巴哈却說上帝是人造的。前一說只能用迷信來證明，後一說却能用事實證明。的確，從歷史上看，人類的產生遠在上帝產生之前，原始社會的人不知道有上帝，不過頭腦中有上帝觀念的萌芽而已。這個萌芽，就是原始人做夢正在遊山玩水的時候，忽地醒來，發現自身仍偃臥陋室之中，於是產生一種靈魂觀念，認爲軀殼之外另有魂魄，後來又認爲有權威的人，其靈魂到死後還是不滅。再後來的上帝，只是無數不滅的靈魂中一個最有權力的。當人類頭腦中產生上帝觀念的時候，恰正是人類社會開始產生固定的有權威的首領的時候，而這時候的上帝模樣像人，這不是很明顯的由人類依照人間首長的模樣來創造上帝嗎？而且當初的上帝並不是世界唯一的神，「希臘人和羅馬人沒有想到他們的上帝是唯一的創造之神；猶太人和初

期基督教徒也是如此的。而最初幾世紀和中世紀的基督教徒，縱使他們叫猶比得（古代羅馬人的上帝）和亞拉（阿拉伯的上帝）為假上帝，然而人們把它們當作上帝，依然能夠成功一些聖蹟的奇事，完全與耶穌及其天父一樣。」（拉發格）當初不但每個民族有一個上帝，甚至一個城市有一個上帝，而像羅馬的猶比得，只是諸神中之最高者。總之，古時的上帝，決不像目前傳教士口中的天父，這個天父是無面目手足的具體形狀的，世界唯一的，不承認其他神祇並存的真神。目前的這個上帝，是經過近代資本家頭腦的改造而成，它正適合資本大王統一世界的主觀要求，正適合股份公司財產之非個人形態。這又證明人類不但按照自己的形狀創造上帝，而且隨着社會的發展，不斷地改造上帝。

人類的意識為當時的社會制度所規定，所以一時代的宗教，就反映那時代的社會生活。封建時代的基督教會，是反映俗世的封建等級制度的，所以有教皇、大主教、主教、神甫等等的尊卑之分，而劃分大小教區來管轄。同時在上帝下面，還崇奉一些聖者，預言者，彷彿俗世的諸侯一樣。中國的王皇大帝以下有許多神，城隍神就有省城隍、府城隍、和縣城隍的分別，這明明是仿照俗世的官制製造的。現在資本家的天父雖然具有世界性，然而當許多資本主義國家，互相火併而新禱上帝的時候，這個統一的上

帝便弄得自己和自己相打，這種矛盾正反映資本主義世界的矛盾。

資本家及爲他們服務的科學家，其所以信仰宗教，並不是由於對自然變化的不了解，而是由於對社會變化的不了解。他們在盲目的競爭之中，在交易所的賭博之中，誰也不能預見他未來的命運是好是壞。在資本主義無政府的生產過程裏面，人的意志不能駕馭經濟，經濟恐慌的到來猶如自然災害臨到野蠻社會一樣，要被看成一種不可理解不可約束的力量。資本主義的經濟學家甚至於用太陽的斑點來解釋經濟恐慌而不能從經濟本身找尋它的原因。他們這樣的愚昧無知，是不能不承認冥冥中有最高主宰存在的。

另一方面，我們還要知道，即使在資本主義向上發展的初期，資本家自己並不相信上帝的時候，他們爲了統治下層民衆，也還是要維持宗教的。法國革命，曾經一度廢除宗教，但不久就恢復起來；當時的無神論者談論到「沒有上帝」，便不使僕人聽見。他們知道被統治者如果不相信上帝，就不會安分守己，忍耐着經濟上的不平遭遇。就不會拿死後的天堂樂境來安慰自己。這正如我們中國古代所謂「君子以神道設教」(易經)，後世佛教拿什麽「因果報應」「三世輪迴」「西天極樂世界」來麻醉下層民衆 同一是統治工具。「宗教是人民的鴉片」這句話，意義就在這裏。

在下層民衆裏面，農民比較工人的迷信要來得頑固，因爲農業容易受天災的影響，農民對於自然界不可知的力量，印象極爲深刻，同時，「賺錢不費力，費力不賺錢」等等的現象，又使得他們相信有一不可知的力量在玩弄人類。城市上產業工人，使用巧奪天工的機器，創造無限擴張的財富，他們是相信人力可以勝天的，所以他們中間的前進分子，首先破除迷信，脫離宗教的束縛。不過，落後的分子很多，他們在長期的宗教薰染之中，受統治者愚民政策的蒙蔽，生活又限制他們接觸教育文化的機會，是很難脫離宗教觀念的牢籠的。

因此，我們在沒有提高大衆文化及改造社會制度以前，不應當妄想破除一切迷信的成功，不應當作一些不必要的反迷信舉動。換句話說，我們要對鬼神鬥爭，取得最後的勝利，就得先找出它的社會根源，在根源上予以致命的打擊。

祀天祭祖及其他

我們的國土裏面，自最原始的自然崇拜以至最進步的資本主義社會的一神教，都是應有盡有，這恰正反映了我國社會的複雜性。因爲我國雖然自海通以來，已經與現代文明接觸，輸入了資本主義的因素，可是偏僻地方的落後性是非常之顯著的，不但還保存着中世紀的封建殘餘，甚至連上古的氏族制度的殘餘都還保存着。目前偏僻鄉村仍然是聚族而居，每個村子有一個祠堂，供奉着共同的祖先，部分保有着氏族共有的田地，農業與手工業結合爲一體，自給自足，儼然還是氏族社會末期農業公社的遺跡。中國的社會既如此地古老，其宗教的原始性成分自然也相當地濃厚。

在我們鄉村中常常聽見說某地有一條神蛇，某地有一個甲魚精，某地的一株大樹有靈，給人們醫好了病了，這一類說不盡的故事，顯然是原始人自然物崇拜的殘餘。至於名山大水的神如南岳大帝洞庭王爺之類，則是自然神而人格化了，這當然是在原始的自然崇拜之上又加添了後世社會敬奉權威統治者的觀念在內。

在多數自然神之中產生一個至上之神，這在很古的時候就有了，大概在社會開始有階級對立，將產生國家的時候，人們就把這至上之神人格化了。殷代的卜辭裏面就有上帝降雨或降飢饉的話（如「帝佳癸其雨」，就是說上帝在癸日可降雨，「帝其降堇」，就是說上帝可降飢饉），周代以後，當然繼承這個上帝的崇拜。如「天亦大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦厥民」（尚書、周書、康誥篇），這是說上帝命令周文王奪取殷的統治權。後來做皇帝的都說是受命於天，自稱天子，——這是中國儒教所採用的，與基督教稍有不同，基督教雖說耶穌是上帝的獨生子，但也叫一般人都叫上帝作我們在天上的父，在我們中國的儒教，則只有做皇帝的是上帝的兒子，其餘的人並沒有這種資格——必須定期祀天，有時候在國境內發生了什麼天災如地震山崩之類，乃至於日蝕或彗星出現，都認為是上天給他的兒子的警告，而必須吃齋，住偏殿或者下罪己詔來容衆檢討自己的錯誤以示反省。這種辦法固然是藉神的力量來防制帝王的爲惡，那上帝(天)好像現代民主國的議會一樣，同時尤其表現着國家統治的宗教性。袁世凱將要改元洪憲過皇帝癮的時候，就實行戴冠博帶到天壇去祭天了。人家說日本天皇在其臣民心目中是神，中國人心目中的眞命天子（皇帝）何嘗不是這樣？

除自然神崇拜外，祖先崇拜也是我國流行的，氏族有公共的祠堂，奉祀共同的祖先，每戶人家也供奉着祖先牌位，這種祖先崇拜大概從氏族社會的末期就已開始了。在最初，奉祀的祖先是限於死去的族長，後來因爲氏族制度逐漸崩壞，各個家族自由發展，個人財產逐漸占着優勢，這種奉祀的祖先也就普遍到一般死去的成年人了。雖然我們現在多少改變了古制，但是對於崇拜祖先的事是十分看重的。奉祀祖先的目的，不但祈求祖先的靈魂在冥冥中保佑一家的安全，使家產與丁口日益增加，而且爲了維持家族內部尊長的權威。（「天地君親師」牌位可作證明。）

在鄉村中，曾經聽到某些不聽尊長教訓而犯了盜案的青年，被家族會議決定活埋，「沈塘」（溺死），或者「開祠堂門打屁股」，這種家族的私刑，從前國家也給以默認，而且在某些場合，國家機關處理一個不守本分的青年，也是「交其父兄嚴加約束」，由此我們更可以看出族長家長的權威，乃是封建國家的下層政治基礎。而祖先崇拜則可以加強這一基礎，所以儒教主張祭祖。

除自然神與祖先神外，還有許多的神供奉在廟宇中。廟宇中所敬的菩薩，除佛像外，如關聖帝君之類的，一般知識分子都認爲崇德報功，應加奉祀，但事實上有赫赫大

功的人不一定被奉祀，而民間奉祀的李公與人張公與人之類，又多半是不見經傳的人。大概這些神都是由民間傳說造成的，而一般人相信善人死後可以爲神，這多少還是受了佛教輪迴說的影響。

民間奉祀的神祇這樣複雜，多神教自然比較一神教更容易流行，所以在中國本部最有歷史地位最有普遍性的宗教，是崇奉多神的儒釋道三教。

道教是由後漢五斗米道張陵（後來通稱爲張道陵）創始的，而假託老子爲教主，其實老子並不是宗教家，其道德經五千言並不談迷信，眞正道教著作如葛洪抱朴子等，才是談神仙鍊丹之術；道教世襲首領即江西龍虎山的張天師，其下爲全國各地道士，他們把古代民間多種迷信風俗集合起來，用符咒驅神降鬼，伏魔禳災，十分大衆化而富於實用性，因此在下層民衆中影響極大。但因爲沒有像儒家佛家那樣體系嚴整的教義，還不能見重於帝王貴族，雖然從前偶然也取得國教地位，但千年來不曾繼續。

佛教來自印度，逐漸中國化，一方面對於下層民衆，貢獻了「六道輪迴」，「因果報應」，「西天極樂世界」的未來幻夢，另方面對於上層社會，又供給了「三界唯心，萬法唯識」，「明心見性」等類的哲理玄談，所以它的影響比較道教來得普遍，特別是

得到統治者的歡迎。不過因爲不是民族向來的傳統　曾受到韓愈道統論的打擊　終於不能不退到儒教以下的地位去。

儒教創始於西漢董仲舒，所奉教主孔子也不是宗教家，儒經也不談鬼神，後人附會的只在易經一部分，如漢朝人的讖緯之學（預言），將陰陽五行（原是古代自然科學的理論）變成了算命的訣竅，宋朝人又借用道教理論來解釋太極八卦河圖洛書，其末流乃有低級儒教徒擺課棚賣卜（占文王八卦）的行爲，此外，民間的喪葬禮，由儒教徒主持時，也同道士一樣可以念咒作法（如預防死屍腐臭，或使靈柩容易擡起來等等），儒教徒的贊禮也和符咒有同樣作用（如井水變濁，據說喊一聲就可以轉清），然而這些迷信成分，在儒教中不占重要地位。儒教所以在中華民族中有絕大權威，是因爲長期取得了國教的地位（但與西方的國教有別）。

自西漢武帝表章六經，罷黜諸子，將儒經變爲神聖的教條，儒教便成立了，並且取得國教的地位。歷代帝王相承，凡儒經所說的話，只能解釋，不能批評，造成思想專制的局面，使學術不能進步約二千年之久，正和中世紀的歐洲被天主教會的思想專制造成黑暗時期一樣。儒教反民主反科學的教條，曾經有維護君王專制與封建宗法家族族長權

成的作用，自資本主義文化輸入中國，儒教獨斷思想漸漸受民主思想的攻擊而發生動搖，同時也有人企圖將儒教內容革新以適應新時代，如以馬丁路德自比的康有為便是。

儒教雖然取得國教的地位，但和佛道兩教和平共居，從來不曾發生宗教戰爭，這卻不是偶然的。一則它們都是多神教，不如一神教排他性的顯著，如儒教不但拜孔子，拜祖先神，自然神以及因崇德報功而奉祀的神，便是佛和太上老君，儒者也可以拜，反之，一般信佛的居士和吃齋的老太婆，同時拜祖先。二則它們的理論早已互相滲透，如宋儒闡釋儒經，善於運用釋道兩家理論，王陽明也是從佛老研究開始而轉入儒家的。三則釋道教人消極解脫，逃避現實，對於恐懼民衆叛亂的統治者有利，帝王貴族以及儒家知識分子未嘗不贊同，釋道教徒對於實際政治與國計民生，既已採取消極態度，儒教又不必加以打擊，而且儒教所缺乏的天堂地獄鬼怪神仙，正可利用釋道二教以為補充，以期適合向下層民衆實施神道設教之用。

作為國教的儒教所注重的祭天和祭祖，對於封建專制政治，很有維護作用，這是我們在前面講自然崇拜與祖先崇拜已經說過的，我們現在要向讀者補充的，就是孔子對於鬼神雖然採取消極態度（如他說「未能事人，焉能事鬼」及不語怪、力、亂、神），

但對於敬天祭祖還是提倡（如他說「畏天命」「死葬之以禮，祭之以禮」「祭如在，祭神如神在」），可見他已經了解祭天祭祖的作用。及漢董仲舒創立儒教，便強調了「道之大原出於天」「王者上承天意」諸理論。而帝王的（與一般人的）祀天祭祖均爲儒教的隆重儀式，便有其明確的根據了。由此可見，祀天祭祖制度的長期保存，就是儒教造成的。

我國今後爲民主共和時代，自當承認人民有信仰自由權。國教是不容存在的。人民不論信仰何種宗教，或不信仰何宗教而主張無神，都應當有自由選擇的權利。同時也不規定一家思想以爲神聖教條，以免重演西漢表章六經的後果。這就是信仰自由的民主原則。

道德的變遷

在日常談話中，我們常聽到舊道德新道德的名詞，某些人說道德是舊的好些 究竟道德有沒有新舊的分別呢？假使有，是不是舊的比新的好些呢？

還有些人，在某些時候作了一件不合道德的事，後來自己覺得很難過，因爲受了自己良心的責備。究竟良心是什麼呢？有些哲學家說良心是道德本身的絕對命令，究竟對不對呢？

我們平常還看到許多滿口仁義道德的僞君子，在行動上完全是詐僞狠毒的 究竟這種言行不一致的根源何在？

以上這些問題，總而言之，是道德之現實性，絕對性和普遍性的問題。道德是屬於純粹理想的生活呢，還是屬於實際的生活呢？這是道德的現實性問題，解決了這，便可以了解言行不一致的緣故。道德是絕對的命令呢，還是隨社會的發展而發展的傳統的生活法則呢？這是道德的絕對性問題，解決了這，便可以明白良心責備是什麼一回事。道

德有沒有時空的限制？在同一時空內，有沒有因人羣階級而生的差別？這是道德的普遍性問題，解決了這，便可以弄清楚新舊道德的問題。現在且來作一簡單的討論。

先說道德和物質生活的關聯。這在古代是兩者一致的。當氏族社會末期的英雄們開始追求財產的時候，必須具備健康與勇敢的品德，才可以取得財產，保有財產，所以野蠻人與半開化人所認為有道德的君子，就是強壯勇敢的英雄 同時就是有財產的人奴隸社會的開頭，還有些貴族保持着傳統的美德，例如斯巴達，仍然保持上古尚武的遺風，便是奴隸主還親身擔負戰爭的任務以保護或取得財產。但久而久之，社會上的財主們，不但不親身參加生產的勞動，而且連戰爭的任務也懶於擔任而轉嫁給被他們驅使的勞動者了，於是產生了雇傭兵制度。而強壯勇敢的英雄品性，對於財主們成了無用的東西。這樣，道德與財富漸漸分離。等到社會愈益文明，個人財產與商品生產佔着支配的勢力的時候，這種分離便愈益顯著。「一個人若想在工商業方面得到成功，他便應該假裝仁義道德以取得公衆的好評；但若他願意營業繁盛，便不能把那些東西拿來實行」（拉發格）。事實上，後世有財產的人，不能不兼備利己，虛僞，陰謀，放蕩，和騙取諸惡德，所謂「爲富不仁矣，爲仁不富矣」，已成了私產社會的鐵則。這些爲富不仁的人，

雖然行動上不道德，但在言論上則異常尊重道德，這不但是假裝門面，而且有深意存焉，那便是希望他人嚴格遵守仁義道德的規範。他們雖然交付劣貨給人家，但仍要求人家給付十足的眞貨幣。

在現今這個社會生活的人，如果拘束於道德而不能用詐僞對付詐僞，就不能不吃虧而被人都視爲老實無用；但，假如他用詐僞獲得成功，而在言論上又能裝出十足的道德君子，那麼社會謳歌讚美一定會集中到他的身上。只有不了解「言行不一致」的秘密的人們，才眞正用自己的血汗支持了世界的文明，不過他們不得不暫時被那些僞君子利用而作爲他們的牛馬罷了。還有了解那秘密的不肯「同乎流俗」的，那便是社會改造的先驅者。

因爲道德和實際生活分離，人們便不得不在現實世界之外去追求道德，人們以爲道德是理想界的生活，是天國的眞理，是非常高貴而不作銅臭的，正如新約上所說富人進天國，比駱駝穿過針孔還難一樣，富人要過道德的生活，遠不如安貧樂道的君子。這種理論對於物質生活惡劣的窮漢，固然是一種精神上的安慰劑；而對於過着闊氣的現實生活的人們，事實上也大有幫助，所以他們也並不反對，他們也可以穿着樸素的衣裳，吃

齋吃佛，或者陳列很多聖經賢傳在案頭，來表示對於精神上高尚生活的追求。

因爲道德是社會的一種意識形態，它是人們的生活法則，經過長時間與多數人的傳播，形成一種力量，深深地刻入人們的肺腑，雖然違反道德的時候遇不到法律的懲罰，甚至遇不到清議或輿論的制裁，但終不能免於良心的訶責，這是社會上多數人的普通情形，除非那種道德的權威在社會的變動中起了動搖，良心才不會干涉人們的違反。比方舊禮教有權威的地方，一個男子若是有與非配偶的異性私通的行爲，並不受良心的責備，但他的妻子無論如何，不敢有和他同樣的行爲，因爲她的良心責備得很嚴的。這種情形，到了反對舊禮教的環境就變了，在那兒的男女，良心是站在平等相互的地位上而發生作用的。所以良心並不是什麼神祕的絕對命令，而只是一個人自己，他以社會一份子的資格，在制裁着他自己的搗亂社會秩序的行爲，這只是社會制裁的另一種表現。然而一般人不能覺察，以爲良心的命令是神祕的，並不是由社會產生。這原因是在於商品生產的社會中的人，都有一種個人獨立存在的錯覺，看不出個人和社會的密切關係。

道德是怎樣隨社會的發展而變化呢？當野蠻時代，生產力不足，老年人不能參加生產的勞動，就沒有法子生存，於是就發生殺老人的風俗，人老了就要求少壯者殺他，而

少壯者也以殺老者爲盡孝的辦法（正和火線上重傷的士兵要求別人補充殺死以免痛苦的情形相像）。到了文明時代，就以扶養老者爲道德，而殺老者則爲不道德。又如野蠻時代盛行羣婚制　男子方面一夫多妻，同時女子則一妻多夫，都無所謂不道德，但自從原始共產社會解體，便於私產繼承的一夫制（一夫一妻或一夫多妻）確立以後，人們就說多夫是淫亂，不道德了。又如在封建社會與資本主義社會，凡上流社會的婦女，多半是倚賴男子生活，自己不作什麼事的，這並不算不道德，但在社會主義社會，就認爲不參加勞動的婦女，專依賴男子生活，等於賣淫，這也是對道德觀念的改變。

總而言之，道德是隨着社會而變動的，而這種變動的原因是由於經濟發展的程度有差別，比方上述的殺老年人一例，就是原始經濟過於落後，少壯者沒有能力兼顧他人的生活，野蠻人吃人以及荒年易子而食，都與此類似，同是經濟上困難所促成的。資本主義社會愛情商品化，故婦女可向有錢人出賣愛情而享受高貴的生活，而社會主義社會則反對商品生產的原則，愛情也由金錢魔力下解放出來，婦女可以完全獨立，所以道德觀念變更，這都是經濟制度變更所促成的。

、一種道德，在同一時空之內也不是普遍到每個人身上的，比方在封建社會，男子和

女子的道德標準就不相同，男子以剛健爲美德，而婦德則要柔順；君主和臣下的道德也是兩樣，君主以英明果斷威武爲美德，臣下則以服從長上，安分守已爲美德。

目前所謂文明國家，其上等社會在國際間有所謂「兩重道德」，即道德完全帶着矛盾性，這就是同一行爲，若是發生在旁的集團而有損於自己的利益的時候，他們就認爲不道德，若是發生於自己集團內面而有利於自己的時候，就認爲合乎道德而加以讚美。比方，英法政治家對於德國的滅亡波蘭十分地憤慨，認爲不道德，甚至對蘇芬戰事都不嚴守中立而實行其對芬蘭的道德的物資的援助，並予蘇聯以開除國聯會籍之嚴厲的道德的制裁，然而，對於要求解放的印度人民，則阻止其獨立運動，不惜加以無情的壓迫，這卻不覺得是不道德的行爲，甚至還說爲了提高低級文化民族的文化，不得不盡保育的責任呢！但在德國政治家看來，則英國的壓迫印度與愛爾蘭人，是非常不道德的行爲，而德國的壓迫波蘭人捷克人猶太人等 ，倒是保育低等民族使進於高等文化的道德行爲了。

道德的矛盾性或兩重性在各階級之間也非常顯著 比方俄國工人在革命未成功時，因與沙皇資本家鬥爭而怠工罷工，自工人立場看，是合乎階級道德的，但在革命成功

後，為了發達社會主義的實業，他們注意勞動紀律，那麼怠忽工作就是不道德的。又，資本主義時代的計件工資以及加強勞動強度的設施，都是工人所反對的，認為那都是資本家加重剝削工人的自私行為，但是到了工人的國家管理產業的時候，那些辦法仍然要採用，卽如有名的斯泰哈諾夫運動，便是加強勞動強度，他們這時承認那些辦法是合乎道德的，便是因為沒有誰來剝削以自肥。

因此，道德並沒有普遍性。道德的差別是由於社會經濟形態的差別，道德的矛盾性是社會上種種矛盾的反映。

我們平常所謂新道德舊道德，也就是由於社會經濟形態的差別而產生的。因為我們正在由封建經濟變到資本主義經濟的過程中，社會的矛盾正在劇激的發展中，所以新舊道德雜然並陳，時常發生不調和或衝突的現象。比方離婚一事，在從前是對於不道德婦女的懲罰，而現代人則僅是對於沒有愛情的配偶的處理辦法，假使在偏僻鄉村中發生一件離婚的事，一方是接受了新觀點的在都市求學的男子，另方是拘束於舊觀點的不曾出鄉村一步的女子，那麼與女子同一觀點的鄉鄰，必然同情於無罪受罰的女子而指責那個男子的手段殘酷。

因此在過渡時代，我們對於新舊道德的處理，不能太機械了。新舊道德的本身不能分什麼好醜，要看他用在什麼社會環境而決定。舊道德在新社會是不好的，但在舊社會就是好的。新道德就和這相反，不過我不是說在過渡時期中間要半新半舊的道德，而是說要從適應環境中來改造環境。有時要在遵守舊道德中改造舊道德，創造新道德。我們要明白廣大的中國，社會的發展是不平衡的，交通便利的地方雖然相當地現代化，偏僻的農村中却正是封建殘餘佔優勢。所以新的青年，在大都市裏面反禮教，談戀愛，儘管不成問題，但在偏僻的鄉村，不能不講求一些「男女有別」「長幼有序」之類的規矩，以適應環境，然後才能打入鄉村去作經濟上政治上以及文化上的基本改造工作。到了這些基本工作有成效時，偏僻的鄉村也前進了，那時你要反禮教，談戀愛，也可通行無阻了，然後去「反」，去「談」，方才不妨礙更重要的工作，而改變道德觀念又易於收效。所以有人說，「思想越新越好，道德越舊越好」，這話好像矛盾，但實在有相對的正確性，要是贈給到農村去的工作者，尤其恰當。

關於道德有沒有新舊的問題，還有應說的話，只好留到下次專談民族道德時來談吧。

民族道德是發展的

一時代有一時代的道德，一民族也有一民族的道德。比方歐洲傳教士遊歷澳洲非洲，看見某些野蠻民族，男女關係不是一夫一妻制的，許多年紀相若的男女，毫無界限的過他們的群生活，就大驚小怪的說他們不道德，其實那些野蠻民族也有他們的道德，不過因爲社會發展的階段還在前些，所以道德的標準不同罷了。又如我國內地人民，偶然看見西洋人男男女女手牽着手在大街上並肩而行，或者在稠人廣衆的前面親吻，便覺得外國人是不講道德的，其實那些西洋人都自以爲是道德很高的呢。這種道德觀點的不同，其根底是由於社會經濟的差別，這從前已說過。但我現在要指明的，就是這種差別表現出來，是各民族間的差別，於是各民族有其特殊的民族道德。這種民族道德，在我們考察他的時候，可以發現特殊的歷史背景，特殊的環境，這種種構成他的因素，但歸根結底，不能不從社會經濟去說明。我以爲民族道德的差異和時代道德的差異是有貫通之處的，因爲各民族的社會發展有快慢的不同，於是文化水準不免參差，而不同時代的

道德標準便在同時代的各民族中存在。但這並不是完全否認各民族精神生活的特殊性，而機械地把各民族的發展過程都看做同一的模型裏鑄出來的；我們不過須注意民族道德的主要根底是在什麼地方而已。

我說明這一點以後，便希望大家對中國的民族固有道德作一個客觀的檢討。我首先宣布我是百分之百的擁護我們民族道德的。可是我們不能太抽象籠統地來了解我們的民族道德，我們必須對它作一具體的分析。我們的民族道德，說起來很豐富，但在現代革命領袖的眼光中，認為值得表彰，值得發揚的只有忠孝仁愛信義和平以及禮義廉恥諸德，至於三從四德之類，便不值得保留。而且就這些值得發揚的美德而言，我們也必須有合乎時代的新觀念去充實它發展它。比方　國父孫先生告訴我們「忠」字的意義說：「我們做一件事，總要始終不渝，做到成功，如果做不成功，就是把性命去犧牲，亦所不惜，這便是忠，所以古人講忠字，推到極點便是一死。古時所講的忠，是忠於皇帝，現在沒有皇帝，便不講忠字，以為甚麼事都可以做出來，那便是大錯。現在人人都說到了民國，甚麼道德都破壞了，根本原因就是在此。我們在民國之內，照道理上說，還是要盡忠，不忠於君，要忠於國，要忠於民，要為四萬萬人去效忠。為四萬萬人效忠，比

較爲一人效忠，自然是高尙得多，故忠字的好道德，還是要保存。」這種指示非常精闢地講出了「忠」的現代意義，使我們知道民族道德是日新又日新地在發展。

如果承認這一點不錯，即承認民族道德的內容並不是固定不變而是與時俱進的，那我們就可以回頭看看我們過去的忠孝節義，看看那些道德是不是帶着封建性，是不是曾經作過封建時代的帝王貴族士大夫的統治工具，作過他們束縛普通民衆的枷鎖。

國父明白地告訴了我們：「古時所講的忠，是忠於皇帝。」古時的皇帝，爲民衆謀利益的少，壓迫民衆以圖自私的居極大多數，而這些皇帝又是一般剝民自肥的官僚與紳士共同擁戴的頭目，他們憑藉着這個無上的君主權威去統治一般無知識的民衆，一方面假借神權來幫助，一方面又制作許多有利於封建統治的道德教條，廣爲宣傳教育，以鎮住民衆的腦筋。這種道德教育有一種特殊的力量，祇要一般有知識的人都可以牢籠馴服，結果形成牢不可破的社會意識。——自然，這是適合當時的社會經濟基礎的，例如，「父母在，不遠遊」，這是屬於當時「孝」的道德的一種行爲規律，同時對於那個交通困難的時代，對於那種安土重遷的農業經濟生活，也是非常適合的。「忠於皇帝」與「孝於父母」兩者是相關的，從前有句話說，「求忠臣必於孝子之門」，這是什麼緣故

呢？因為古時講忠孝，是把臣或子的獨立人格完全取消　不作為國家社會的一分子，而作為君或父的私有工具看待的。滿清時代的官，屬漢族的對皇帝稱臣，屬滿族的稱奴才，奴才和臣，意義一樣。古時有句話說：「君要臣死，不得不死，父要子亡，不得不亡。」又說：「君雖不明，臣不可以不忠，父雖不慈，子不可以不孝　」可見這種道德，只是叫一般人服從家長或封建領主的統治，對家長領主盡片面的義務。儒家經典上所謂「父母在，不得有私財」，「三年無改於父之道，可謂孝矣」（假使盜賊的兒子，在父死後還做三年盜賊，士大夫也不得不讚嘆他道「其事雖不可為訓，其孝則可嘉矣」），「子宜其妻，父母不悅，出（卽離婚）；子不宜其妻，父母曰，是善事我，子行夫婦之禮焉，沒身不衰。」……這種種的規矩，很明顯的剝奪了子女的人格，這不是過分的評論，拿現代法律解釋人格二字的話來對照，便知道我所說的不錯。現在我們承認每家人家的成年男女都有公民權，父子同時可以參加到村街民大會鄉鎮民代表會等等機關，很可能提出不同的意見來，這在封建道德上是絕有違反「孝」字之嫌的。試想想父死後三年都要無改於父之道，如何可以與父同時發表不同的政見呢？一個人，在封建時代，從小在家裏就訓練成一種奴隸性，所以拿到朝廷裏去做官，移孝作忠，他也是很能夠自

然地聽皇帝的支配的。君臣之間，只是一種主僕的關係，所謂忠臣，就是義僕，他不管客觀的眞理，也不知有社會的正義，只知道各爲其主，所以，「桀犬吠堯」，在封建道德上，那隻狗是値得褒獎的。曾國藩根據這種理論，所以把整個民族看得比滿淸皇帝一人還輕，他情願與整個民族的革命運動對抗，而爲滿淸皇帝屠殺同胞，在他看來，自己是了不得的忠義啊！這便是封建時代忠孝的眞相，我們決不可以把它和現代的忠孝同樣看待的。

現代的忠孝，扼要的說，就是　蔣委員長所指示的「對國家盡其至忠，對民族盡其大孝」。因此一個受過汪精衛培養或作過汪精衛學員的人，決不應盡忠於他個人而跟隨着去作漢奸，他應該站在反汪陣線上對國家盡忠。同樣漢奸的兒子，儘可以大義滅親地反對他父親的行爲。就一般情形講，儘管父母不願意讓兒子上戰場，但兒子爲了保衛民族，不能不違背父母的意思去參加抗戰，這才是盡其大孝。

過去所謂「父母在不得有私財」，在農業經濟社會是適合的，但到了工商業經濟的現代，便不適合了。現代的兒子，對父母敬、愛，並於必要時盡扶養的義務，這便是孝的內容，至於私財是可保有的。過去父子之間講「共產主義」，父親的財產變賣時，兒

子有當然的同意權，父親沒世，兒子有當然的繼承權；另一方面，便是父母在不得有私財。總而言之，無論父親或兒子，都不能單獨處理資個人的財產，這種辦法是和現代資本主義的經濟不適合的。爲了發展生產，需要個人財產上的獨立與自由，換句話說，不得不講個人主義（關於個人主義的缺點及其克服是另一問題，以後再說吧），所以「父母在不得有私財」不能再作爲「孝」的內容了。其他如婚姻必須由父母包辦的規矩，也不能再作爲「孝」的內容了。

所以我們指出封建時代的忠孝節義，是片面的奴隸道德，這並不是毀謗民族道德。因爲民族道德是發展的。再談談節義吧。有人說：「節義如也是封建道德，汪精衛豈不是反封建的新人物嗎？」這就不明白現代節義的特性。如果泛講節義而不分別封建道德與現代道德，那麼像鄭孝胥的漢奸行爲，也可解釋做始終擁護清室，不變操守的節義行爲了。汪精衛現在仍然用青天白日旗，說　總理遺囑，講三民主義　他也可以自己解釋爲始終堅持一定主義的節義人物。所以我們不能空言節義，必須指明擁護國家民族利益，始終站在反帝反封建的立場，毫不動搖叛變，方爲現代中國人的節義；否則，縱然你對某某個人始終擁護不變，那只是封建的節義，或者你頑強地守舊，不肯隨時代進

步，那也只是頑固分子的封建節義，這些都是反時代的僵屍，不是活的民族道德。

是不是可以說現代的民族道德，完全與過去的傳統無關呢？這也不是。縱然是封建的道德，其中也自有其優良的質素，我們決不能因爲它曾被封建統治者利用便抹煞一切。例如岳飛的盡忠報國的精神，文天祥史可法等成仁取義的榜樣，的確是千古不磨。即如文天祥正氣歌裏面所舉的那些忠烈的人物，大都是具有非常強烈的正義感與勇敢犧牲的精神的，他們的行動的確在當時還是代表相當光明的方面以與黑暗鬥爭的。就理論而言，孟子曾主張「民爲貴，社稷次之，君爲輕」，又指出「誅獨夫紂」不算「弒君」，又說「君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇……」；孔子贊同「其父攘羊而子證之」的辦法；易經上有所謂「幹父之蠱」；近代大儒如顧亭林區別「亡天下」（指亡國）與「亡國」（指換朝代），而強調「天下興亡匹夫有責」的主張；黃宗羲著「原君」，對一切暴君公然打擊，不承認爲盡忠的對象。凡此諸點，都可說是過去民族道德中的優良質素。我們現代的民族道德，正是繼承這些優良質素的傳統加以發揚的結果。宋儒張橫渠先生說：「民吾同胞，物吾與也」，必定要有這樣的氣概（即站在民衆利益的立場上）而後可以談民族道德的實踐。

關於移風易俗

曾國藩曾經說過，社會的風俗習慣如果不好，可以由一二人的提倡，使它改變的。風俗習慣是可以改變的嗎？是可以由一二人的提倡使它改變的嗎？這都是值得討論的問題。

一切事物是變動的，當然風俗習慣也是變動的，我們從事實上考察，確是如此，比方，中國在三四十年前，女人的小脚是爲全國人士所讚美的，男人的辮子也是一樣，可是現在呢，除交通極不便的地方外，女人的小脚已經不時行了，男子的辮子恐怕除北方的偏僻鄉村外，再不能找出，一般人對於天足女子與無辮男子已經習以爲常，不覺得不美觀了，反之，小脚女人和拖着辮子的男人偶然在羣衆中出現，要被大家認爲怪物，給以不美觀的評語了，這就是風俗習慣可以變遷的明顯證據。

可是風俗習慣的變動，雖然可以由一二人提倡而開始，但是不是可以變得成功，却要看是在什麼社會條件底下，才能決定，換句話說，就是風俗習慣的變動另有其深刻的

原因，或必然的趨勢在，所謂一二人之提倡，不過是順着這種趨勢而作爲轉移風俗的開路先鋒罷了。即如女子放脚，在滿清末年形成一個廣大的運動，當時進步的知識分子，不知作了多少次的口頭宣傳與文字宣傳。如「纏足受病考」「放脚歌」等類的小册子，是流傳得很普遍的，這當然是少數先進分子有意地提倡之表現，正如曾國藩的一二人轉移風氣的說法。可是，爲什麼這些先進分子會提倡女子放脚？這一提倡爲什麼可以形成廣大的運動？這一運動爲什麼可以獲得很大的成功？這不能從那少數人本身去了解的。那少數先進分子若在百年以前，即便是天享聰明，恐怕也不能造成這樣的一種運動，甚至於他們本身，想都不會想到要女子放脚，好像柏拉圖的理想國，依然要建立在奴隸勞動的基礎之上一樣，——柏拉圖的理想是非常民主的、平等的、自由的，可是他還沒有意識到奴隸應當與其主人平等，他或者以爲奴隸與主人的不平等地位是自然法則，無可改變，和我們聖賢所謂「天尊地卑，乾坤定矣」「乾道成男，坤道成女」（均見易經），即認爲男尊女卑是自然法則一樣。他們當時必定認爲女子纏足是無可改易的風俗。他們生在滿清末期，正當帝國主義勢力侵入中國，一方面國民經濟崩潰，一方面資本主義生產方法輸入，成到社會獎勵的必然趨勢，嫁要那些妨礙這種趨勢發展的反動因素，因

而很想排除種種反動因素而推進社會的變動，在這一個前提之下，女子放脚運動，被他們提出到議事日程，就是當然之理。從前婦女在封建社會是被拘束於家庭內的家事勞動者，所謂男子治外，女子治內，是根據於這種經濟制度的。那時宗法制度的傳統還存在，女子就是家長底下的奴隸，所以必須受着家長的權威統治。這種封建宗法的家庭，既須拘束女子在家庭以內，使他們服從男子的權威統治，就不能不設種種方法限制她們的行動，阻礙她們的自由發展。除在觀念上造成「男尊女卑」（易經）「妾婦之道以順爲正」（孟子）的學說——基督教所謂「女人由男人肋骨造成的，在伊甸園首先犯禁食蘋花果，又是罪孽深重」的故事，也是男尊女卑的學說——以外，在女子的身體上又設定了種種的枷鎖，如中國的纏足，歐洲的貞節帶——歐洲中世紀的女子用物，繫於胯間，可以加鎖，於丈夫遠行前繫之，且由丈夫加鎖，至丈夫歸來時，啓之——都是。社會上既然認定女子纏足是合理的，便加以種種讚美，如說「三寸金蓮」即是說脚愈小愈美，小到三寸長，走起路來，便每步都和蓮花一樣的好看，或者她應該在蓮花上面走才合適。這種讚美，就是一種提倡。當初纏足的風俗，原是由一二人提倡起來的——據說是五代時一個皇妃窅娘首先纏起來的，不知是否確實——但所以成功一種風俗，而且流傳

千數百年的緣故，就是因爲適合封建宗法社會的要求。到了帝國主義勢力侵入中國以後，封建宗法社會的舊制度逐漸動搖，中國的經濟政治必然要現代化才有出路，因此資本主義的「男女平等」「婦女解放」正合乎時勢的要求——什麼是資本主義婦女解放的原因呢？那就是需要婦女作爲勞動後備軍而出現於勞動市場，利用婦女的工資低與容易管理，僅可能使之逐漸代替男工的地位——而放脚運動正是中國初期婦女解放運動的必要步驟。因爲有這樣的社會條件，所以便有少數人起來提倡了，而且形成了廣大的運動，而且獲得很大的成功。

從以上說明，我們可以說移風易俗可由一二前進分子來創始，但是必須是在社會歷史條件具備的時候方才有效。韓非曾指出在殷周之世不能施行舜禹之治，也就是看到了人們的努力要受歷史時期的限制。如果說一二人移風易俗的力量是毫無條件限制的，那就錯誤了。

以上是關於移風易俗的可能問題，我想再談一點風俗的好壞。風俗有絕對的好壞嗎？就一件一件的事來說，是沒有絕對的好壞的，比方從前說過的殺老人，在野蠻部落看來並不是壞的風俗，因爲那個社會生產力過小，沒有法子養活不能生產的人，所以將

他殺了正是適當的解決。到了文明社會，如果有這種風俗就很壞了，但窮人殺死嬰孩的事還是很普遍的，人們並不以爲奇怪。從前還談到過迷信問題，曾說及古代主張「君子以神道設教」（「易經」）的時候，是唯恐人們不信神的。但這種迷信的風俗，到了舊社會沒落新社會制度起而代興的時候，就有改變的必要，因爲這時候需要以理性代替迷信，使大衆打破傳統習慣的束縛，而參加到社會改革運動裏面去。於是破除迷信的運動隨之而起，如我國辛亥革命前後，知識分子多半參加破除迷信，曾形成一個有聲有色的運動。迷信的風俗在革命時代被認爲是壞的，但到了革命的潮流過去，又被認爲是不壞的東西了，於是老革命黨變爲長齋念佛者的事情也有，而和尚道士又特別被人尊崇起來。風俗好壞的標準不但因時代而不同，而且因人羣而差異，如同一時代中，老紳士認自由戀愛爲淫亂的風俗，新興的布爾喬亞則認爲是合乎時代的優良風俗。這就是標準因人羣而差異的明證。

最後我想說說改良風俗在整個社會改革運動中的比重。

風俗習慣的形成常常是經過長久時期的，它的變動也是要經過長久時期的，它比較政治經濟的變動要來得慢，因此它的變動常常落到政治經濟的後面，所以每當社會大變

革的時候，政治經濟已經有了顯著的變更，而舊的風俗習慣，不管它是怎樣的陳腐，不合時宜，壞得很，也依然存在着。不過有時改革風俗的運動也可以帶着政治的或經濟的意義，走在政治經濟變革的前面促進其改革，例如剛才說的辛亥以前的放脚運動，破除迷信運動都是。

我們不能機械地運用這種例子。一般說來，我們對於經濟的變革應當特別注意，許多上層的改革如果不是推進經濟變革所必要的，暫時便可不必強調。等到經濟基礎變革以後，許多上層問題都可迎刃而解了。風俗習慣的變更，大體說來尤其是如此。即如推行國曆，到了將近用了三十年陽曆的現在，一般人還是保持着過舊曆年的風俗，這就是因爲一般人沒有和外國人來往，在經濟生活上感到有實行陽曆的必要的只有極少最大商人，而這少數人還沒有確實支配全國經濟的力量，所以一時改變不過來；即使商家改用陽曆，一般農民和商家來往不多，他們仍然要過他們的舊曆年的（但並不是如他們自己所謂舊曆有節氣，陽曆無節氣的理由，陽曆的節氣實在更容易記得）。又如禮節，自民國元年革命政府宣布廢除跪拜，改用鞠躬以後，已經二十多年，但民間仍然認鞠躬爲不恭敬，遇有隆重儀式，還是離不了磕頭作揖，尤其死了父母的人必須向一切的人磕

頭，五四運動時易家鉞死了父親，不肯向弔客磕頭，便引起他的許多父執的責罵，指爲不孝。時至今日，一般公務員仍然是恪守朱文公家禮，而不遵守民國禮制。這不但表現風俗習慣的惰性，而且表現辛亥革命精神的墮落，換句話說，就是反映辛亥革命的失敗。辛亥革命失敗，舊的官僚依然盤據政權，作威作福，所以一切舊官僚的傳統習慣依然照舊，不但磕頭作揖不廢除而已，即稱呼也仍舊恢復「老爺」「大人」的（老爺、大人的稱呼是辛亥革命後南京臨時政府宣布廢除了的）。如果辛亥革命徹底地勝利，新曆與新禮制一定早已形成一種風俗，代替陰曆與磕頭了。

由此看來，社會的改革雖然也可以從移風易俗着手，但這究竟不是什麼主要的問題，還是應該注意基礎的方面，爲了推進經濟基礎的變化，政治的改革比風俗的變更要重要些，一般說來是這樣的。同時還得注意 有許多風俗在社會改革以後仍可保存的，表現一個民族的特殊風味的風俗習慣，尤其值得重視，值得保存與發揚，比方，苗族同胞男女集會跳舞，並因此結合兩性成爲配偶，這種風俗雖然使漢族同胞看不順眼，但何嘗有什麼壞處呢？如果有人一定要故意去改變它，那似乎反而多事了！

對於一般喜歡高唱移風易俗的志士，我願意把這些拉雜的意見給他們作一個參考。

語言文字的演進

語言文字是人類文化的標識。野蠻時代的語言簡單，而文明時代則有着很複雜的語言。野蠻時代沒有文字，而文明時代則有文字，並且隨着文明的進步而文字又有種種的發展。

人類的進化由於勞動，勞動的發達使人們不得不互相協助，而語言就是在互助的勞動生活中產生出來的。語言學家從各種民族的語言研究中尋出了語言的起源，那就是起於勞動的呼聲。一羣勞動者搬運重物的時候，他們必然發出「哼唷呵」「哼唷呵」的呼聲來作爲同時用力的表示，這就是最初的語言，嚴格說來，是最初的聲音語。比聲音語更原始的，還有姿勢語，那就是和啞子一樣的作手勢或者用身體各部分的姿勢來表示勞動時協力的諸動作。

人類有了聲音語以後，開始時期還是很簡單的。比方大斯馬尼（澳洲南邊的一個大島）人有很多名稱代表各種不同的樹，但是沒有一個「樹」字來總稱各種不同的樹

馬萊人（Manais）有表示種種顏色的名稱，但是沒有「顏色」這個總名稱。亞畢朋人（Abipono）沒有字來代表人、形體、時間等等，而且沒有「是」字這個動詞；他不說我是一個亞畢朋人，而只是說：「我，亞畢朋人。」（以上二例見拉發格：經濟決定論）除開具體的行爲或物體以外，野蠻人是不了解的，所以他們的語言當中沒有抽象的字。等到文化進展，抽象的語彙就漸漸產生了。即如中國文字中的虛字如「而」「爲」「之」「於」「焉」「能」「所」原來都是代表事物的實字，「能」「爲」都是獸名，「於」「焉」都是鳥名，「之」是初生的草，「所」是伐木的聲音，「而」是鬚髮，到後來這些字都變成動詞介詞或助詞了。這就是語言進化的明證。

同時，語言複雜化就使單音的詞兒逐漸分化爲複音的詞兒，使複雜的意義可以彼此分別，比方，古代語言的「道」字，到現代就分成「道理」「道德」「道路」「法子」等詞兒，「義」字就分成「意義」「義氣」「正義」等詞兒。

語言，從沒有文法而發到有文法，從簡單不完全的文法發到有精密的文法；語言，又從含義混亂的單詞發到意義明白的單詞，從單音詞兒發到複音詞。這都是反映人們生活的豐富性，而生活的豐富性則由人類物質生產力的進步而產生的。

再則，語言隨時代而變遷，也反映了當時的社會制度，即當時的生產關係。比方，「朕」字，原來無論什麼人可以用來稱自己的，到了後來，就變了帝王自稱的特殊字。又如禮記上所說的「死」字，在天子叫做「崩」，在諸侯叫做「薨」，在大夫叫做「卒」，在士叫做「不祿」，在老百姓就叫做「死」。同一樣的老婆，天子的叫做「后」，諸侯的叫做「夫人」，大夫的叫做「孺人」，士的叫做「婦人」，老百姓的叫做「妻」。這很明顯地反映着封建社會的等級制度。

到了有文字的時期，口頭語書面化了，於是又發生書面語與口頭語的差別。大概說來，書面語是比較精練，合文法，而且包含各種各樣的語彙，因爲這是隨着人類思想的進步，學術的發展而逐漸豐富起來的。但是，如果學術思想還沒有離開勞動生產（即知識爲生產服務）書面語和口頭語還是密切聯繫着的，口頭語是包括在書面語裏面的。只有在社會生產停滯不進步的時期，學術脫離生產變爲玄談幻想，書面語成了少數特殊階級人們的獨佔品，那時書面語就與口頭語開始分途發展，而發生語文分歧的現象。如我國文言文與口語相隔懸遠，就是顯著的例子。歐洲英法德諸國國語文學未曾產生的時候（那時還沒有英文法文德文），大家都用古拉丁語爲書面語，那時他們的語文也是分歧

的。這都是因爲在生產停滯的封建末期，文字離開實際生活，僅僅是貴族們玩弄的獨佔物。魯迅先生曾說：「中國的字，到現在還很尊嚴，我們在牆壁上，就常常看見掛着寫上『敬惜字紙』的簍子：至於符的驅邪治病，那是靠了他的神秘性的。」（見「門外文談」）這幾句話很值得玩味，他認爲敬惜字紙和敬符咒是相類似的。

就文字而論，無論什麼地方，都是由象形文字向拼音文字發展的，不過有快有慢，有種種不同的方式。人們以爲西方文字是衍聲的，中國文字是衍形的，完全是一種誤解。埃及古文的日、月、山、水、口、目等字，和中國古文的形象是一樣的。現在西洋文字的字母，都是由埃及的象形文字蛻變出來的。中國文字雖然直到現在還沒有達到拼音的階段，可是這種趨勢是存在的，因爲在秦漢時代，漢字就已經走向衍聲的道路了。據王筠文字蒙求說，「說文」所收的九千三百五十三字中，象形字不過二百六十四，指事字不過一百二十九，會意字也不過一千二百五十四，其餘七千七百零一字都是形聲字。所謂形聲字，是一半表聲，一半表形意的，例如從水旁的江湖河海等字，從木旁的楊柳梧桐等字，水旁木旁是表形意的，另一半就是表聲音的。形聲字的多，便是中國文字走向衍聲道路的明證。可是這種表聲音的符號是太繁雜了，每個音一個符號就需要幾百個，

若是不限定一個，那麼就有上千數的符號了。所以，要用子音和母音拼合的文字才是最合理最進步的文字。中國人早在東漢時就使用了「反切」的注音法，到隋朝又有二百零六韻母的產生，唐末有三十六聲母的制定，可以說已經明白拼音的方式了，但是僅僅用在漢字的注音上面，沒有拿來創造新的文字，那就有社會的原因存在，如前面所說的。

就現在通用的漢字來說，雖然沒有完全脫離形意的窠臼，也曾經經過若干次的改變而並不是幾千年前的原狀。如甲骨文鐘鼎文之類，現在只有少數學者在研究它，我們大多數人是不使用了；所謂篆書隸書，也只是書法家臨摹及印鑑鐫刻家應用而已，普通一般人並不使用的。從篆書變到隸書是一個大的改變，這一改變使漢字的書寫簡便得多了。這大概和寫字工具的進步有關，因爲從前寫字是用刀在竹木上面劃痕迹的，後來發明了筆，就用筆書寫在絲織物的紙上，於是筆畫較少且少曲折的隸書就和柔軟的紙筆更適合一些。而文字使用較頻繁，更是要求這一改變的重大原因。可是這麼一改，就把所謂古人造字的妙處，沒了許多。現在有好多人，說漢字容易學習，只要明白了「六書」（卽古人造字的妙處），小學生也可以懂的，這個話在使用篆書的時候還可以講，到了隸書時期以後，就不正確了。爲什麼呢？聽我道來。

所謂六書，就是象形、指事、會意、形聲、轉注、假借。轉注、假借和字形的構造沒有什麽關係，因爲屬於轉注或假借的字，它們的構造都不外是前面那四種方式之一種，或數種的混合。這是文字學上的問題，我們不必管它的詳細。現在只就隸書破壞六書以後的漢字來看。例如現在的日月二字是長方形，並不像太陽月亮的形狀。烏字把兩隻脚變成了四隻脚。魚字把尾巴變成了四隻脚，頭和鰭都看不清楚了。牛字把兩隻角減了一隻，還歪曲了方向。這都是破壞了象形。甘字原係在口字中加一點，表示口含甘味之物，而現在把口變成廿了。這是破壞了指事。弔字原係人字和弓字合成，表示一人拿着弓箭替喪主驅除鳥獸，但現在把人字弄失掉了。這是破壞了會意。賊字原寫作，賊是從則的聲音，戈的形意，而隸書改作賊，形和聲都弄錯了。這是破壞了形聲。像這樣的例子還多得很。試問照現在的漢字，還可以用六書來解釋嗎？

我們要明白，篆書變爲隸書是必然的趨勢，決不必爲六書被破壞的事來嘆惜。同時要知道由形聲字改變到拼音字也是必然的趨勢，縱令暫時加以故意的阻止，那也不過是把變更的時期推遲一點罷了，對於這種趨勢是沒法消滅的。尤其當社會進步，生產向上發展，文化迅速提高的時期，語言文字的改進成爲迫切的要求，例如土耳其與蘇聯，革

命成功後，文字都有多少的改進，卽是明顯的例子。在我們中國，教育部於數年前推行簡體字注音漢字的計劃，以及國語羅馬字的頒布，白話文的提倡等，都是十分注意了語文改進，認為推進民族文化的必要步驟。

我國在推翻帝國主義與封建殘餘的統治以後，社會生產必然有飛速的發展。所以民族文化必須是與生產聯繫起來的，必須是與勞動的大衆相結合的。因此作為重要工具的文字不能不大加改革。這當中最主要的是語文隔離現象的消滅，較進步的文字的創造；同時苗傜等族語言的書面化，漢族各種方言書面化，以及由方言混合的統一民族語之促成，都是當前的重要工作。不過，我們得注意：第一，統一的民族語必須由經濟政治的進步去促成，同時拼音文字也可以幫助，但決不能違反自然形成的原則去人工地統一。第二、消滅口語與文言的隔離必須於白話文運動的百尺竿頭更進一步，採用拼音文字（用什麼方式的拼音文字暫且不管它）否則沒有方法辦到。

藝術的產生和發展

藝術是怎樣產生的？在古代，人們的答覆是「神造」 希臘有九女神名「妙色」（Musos）者，就是藝術之神。我國人有一句流行的話說，「文章本天成，妙手偶得之」，意義也相類似，還有「夢筆生花而能寫好的文章」，「母親夢長庚入懷而誕生的兒子則爲天才詩人」等等的故事，都好像是用「神造」來解釋藝術的起源的。

到了科學産生以後，人們對藝術的產生就從自然環境與人的心理方面去找尋新的解釋。比方說人有愛美的本能，因見有美麗的花鳥而繪畫在自己的牆壁上或用具上面，因聽得禽鳥的和鳴或風的怒號而創造音樂等。「禮記」的「樂記」一篇說「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也，」這「物」字如僅作爲自然環境解釋，那就是上述的意思。

再進一步，人們對藝術的起源才從社會方面去探討，於是發現了勞動和藝術的關係。不過人們不能正確地了解它們的先後 有人說藝術比實用目的的生產更早，即以爲

人類的本能是愛游戲的，游戲中的動作預先演習了生產勞動的動作　這是自然而然的——在這裏，他們認爲游戲是藝術的最簡單的形式。

其實，這是把勞動與藝術的關係弄顚倒了。最新的觀點是承認勞動先於藝術，因此，游戲的動作與生產勞動的動作相類似，應當解釋爲摹擬生產勞動。當然，在摹擬中是將這種動作更練習得純熟了，其對於生產勞動的幫助是很大的。

「游戲的產生是想把由力的運用而產生的快樂再生起來。」（普列漢諾夫）在野蠻人的跳舞中，他們再現了打獵的動作；或其他生產的動作，或戰爭中的動作。如巴西土人的部落，有一種跳舞，是表示受傷戰士之死亡的。澳洲土人有一種原始的婦人舞，摹擬從地下拔出植物根的動作。布須曼人喜歡摹孔雀，象，河馬，鴕鳥，這就使打獵再現於陶醉了。同樣，野蠻人的戲劇也是表演戰爭，勞動和家庭生活。

我國西南邊疆有一種獅戲，摹擬着獵人與獅鬥的樣子，可說是一種原始舞，至各地流行的獅燈龍燈，大約是這類原始舞的殘餘。我國古代衣服的裝飾，也是繪畫着鳥獸的圖形在上面，如所謂「黼黻」，也可說認爲原始藝術的殘餘。

藝術所包含的實用性，如生產勞動及戰爭的演習，是屬於保存種族的，此外還有屬

於蕃殖種族的，如野蠻人裝飾自己，他要裝飾得使女性歡喜，或者使仇敵害怕，在前之一例，藝術是合乎傳種的實用目的，在後之一例，則藝術是合乎保存種族的實用目的。我國苗傜民族現在仍然以唱歌跳舞爲男女結識的機會。詩經國風所包含的民歌，如「桑中」「溱洧」諸篇，差不多寫着同樣的情形，可知當時漢族也保存了古昨的藝術——歌舞的作用。封建道德所咒咀的桑間濮上，至資本主義社會則以新的姿態出現，如跳舞廳公園都是，在這些公共的娛樂場所中，以跳舞音樂等爲男女交際的媒介與點綴，這也是證明藝術的實用性之一方面——蕃殖種族。

跳舞與詩歌及音樂，在原始時是聯結在一起的，它們都表現着勞動或戰爭中的節奏。歌舞中的拍子與抑揚，我們從勞動者的協力動作以及動作時的「杭育」「亥育」的歌聲，同樣可以看到。有一個埃及歌，是從汲水勞動中產生的，它包含四段 第一和第三段都是簡單的旋律，第二和第四段都是和旋律同樣長久的休止。據一個法國音樂家的研究，這歌的第一段表示勞動者舉起水桶並傾倒一空的動作，那水桶是一個棕櫚枝葉製成的籃子，裏面墊着羊皮，以長繩繫於竹竿上，而竹竿則搭在棚架上或樹枝的杈椏上，使其平衡。第二段，表示他們放籃子下去 汲水。第三段他們再舉起籃子。第四段

他們又放下鋸子下去，這就是，當工作緊張時歌唱，不緊張時則休止。因爲這時唱歌沒有用處。勞動或行軍時需要有韻律的歌作隨着，因爲這可以減少疲乏。管仲使齊國的軍隊越過一個高山，拿破崙使法國的軍隊越過阿爾卑斯，都曾得過歌的幫助。

總而言之，藝術是人類社會生活的產物，主要的根源是生產勞動，其次是戰爭，其次是性的要求。這在原始的低級的藝術得了證明。可是藝術進一步的發展，就具有相當的獨立性。如有着專門的音樂家，雕刻師，畫師，詩人，伶人等，而一般人很少藝術上的供獻。藝術的內容漸漸表現着與生產無關的所謂純粹的美。於是人們以爲藝術是脫離塵俗，不染功利性的東西。實際上呢，無論什麼藝術都是反映着社會生活的。假使說藝術的創作者主觀上反對藝術的功利主義，而努力製造其唯美的藝術品，這一件事實也就是藝術反映社會生活的證據。爲什麼呢？因爲當某一社會將近崩潰的時期，那沒落的社會層必然是暮氣沈沈，傾向於頹廢浪漫，不敢正視現實，反而要逃避它，躲藏在「藝術之宮」去。或者那社會還沒有降近崩潰，只是達到了向上發展的頂點，不能再前進了，在這種場合，那一行將沒落的社會層也是要與現實生活脫離的，如我國詞章家的吟風弄月，便是封建士大夫頹廢意識的表現。

藝術與科學哲學不同的地方並不在於前者是感情的而後者是理智的。因爲不曾通過理智的感性是渾沌的，它並不能產生藝術；藝術其所以能動人感情的緣故，是因爲它有形象的認識或形象的思維之特點。每種藝術品包含一定的人生觀，不過它不是用抽象的議論表示出來，而是用聲音，顏色，動作等等的具體形象來表現的。比方封建時代，臣民應該爲君主而犧牲自己的一切，女子對於男子也是一樣，所以在舊戲裏面常常提倡女子盡節，臣子殉君，而貶斥篡奪皇位的曹丕等，舊小說舊詩都是這樣。至於現代，則反映資本主義拜金思想的藝術，如描寫淑女紳士的戀愛，富商大賈的爭利，寄生階級的享樂等等，都是讚美資本家爲崇拜金錢的人生觀寫照，另一方面則有揭開現社會黑暗面的諷刺藝術，如寫實主義的作品是。再則反映着新社會的黎明的藝術，不但暴露資本主義的現實，而且暗示着改造現實的途徑。這種種藝術的流派，無論是舊的新的，如果在當時能夠代表社會上多數人的意識而能以美妙的形象化表達出來，就必然成爲名作。有時一種作品出於這一社會層的作者，而代表那一社會層的人生觀，如在當時因爲環境的關係，不能普遍到那一社會層去，而仍留在原社會層去欣賞，那就不免有「明珠暗投」的故事，但到了社會進一步發展的時候，這種被人湮沒的名作又會被人珍貴起來。

在中國，過去有「載道」與「言志」的兩種文藝觀，近年則有「爲藝術的藝術」與「爲人生的藝術」的論爭。其實言志的藝術在無意之中也包含了「道」，而載道的藝術又何嘗不是用言志的方式表現出來？作爲純藝術的藝術，不知不覺間也宣傳了某種人生觀，而作爲宣傳品的藝術，也要求巧妙的形象化——因爲愈形象化則愈能動人。所以我們不能把藝術的審美價值與社會價值對立起來，而是應當把它們統一起來的。

因此，我們對於藝術的評價不但注意它的內容，而且注意它的形式。新的藝術的創造是在接受舊藝術的遺產及揚棄舊藝術的形式與內容之過程中去達到。我們不但要求意識的正確，也要求形式的進步。一切東西是發展的，今天的藝術即使因爲注重宣傳的作用而採用了較粗野的形式，但隨着就會看見那形式的蛻變與革新。而便利這種變化的物質環境也就日益具備了。

從中國科學不發達的原因說起

科學二字，一般都是指自然科學講的。本來在學術史上，社會科學是發生在自然科學以後，所以當初科學的園地並不曾有社會科學的地位，是不足爲奇的。我們現在所說的，也暫以自然科學爲限。

談到自然科學，我就想到一個很普通的問題，就是中國有了幾千年文化，爲什麽沒有科學，（中國過去是有科學的，不過在二千年封建時代中它的發展停住了，這話以後再講）而必須從頭到尾的到外國去販運呢？對於這個問題的答覆是有種種，據我所知道的，有些人說，這是因爲中國人太講實利主義，沒有「求是無致用」的精神，換句話說，就是沒有爲知識而求知識的精神，例如孔子，他所談的都是人生問題，不涉及宇宙觀，便是不願意研究不切眼前實用的事物眞理。這很足以代表一般中國人的。還有些人說，這是東方人與西方人根本態度不同所致，東方人的態度是玄學的，所以一切研究都納到玄學的系統裏面去了，因此科學便無從產生。什麽是玄學系統呢？比方醫學，在中

國的舊醫、另有一套理論，從陰陽五行講起，他講得途途是道，自成系統，但出發點與新醫學完全相反，不以實驗觀察爲根據，一切論斷不必拿確切不誤的事實來印證。有了這種根本態度的人，甚至還輕視實驗科學爲瑣碎，爲沒有理論 所以不會創造科學出來，而只是自己關閉在那個書齋製造的玄學窠臼裏面。

據我看來，這兩種講法，大概差不多，都是倒果爲因，沒有道破事實的眞相。中國爲什麼科學不發達呢？我們先看看歐洲的科學過去是不是發達？後來爲什麼發達的？能知道那個原因就能答覆中國的問題。

歐洲的科學，講起歷史來，可以遠溯到希臘時代、但實在開闢了現代科學大道的，乃是文藝復興時期的那些科學殉道者。 如格利略受教士們的壓迫 布魯諾受火刑的處罰，這些科學界的先驅者是何等地被當時僧侶蔑視啊！這可以想見科學在當時的歐洲，也和在海禁大開以前的中國一樣， 是異端邪說。 是的，當時歐洲盛行着占星術的宇宙觀，認爲人間的禍福是受了天上星辰的影響而產生，認爲地球是宇宙的中心，但歌白尼的學說把這舊的宇宙觀打破了，而格利略與布魯諾則是歌白尼學說的闡揚人，所以因此得罪於舊社會而受當時教會的懲罰，歌氏本人幸而在他的學說流行以前死去了，不然也

是不免於受難的。歐美舊派教會的反科學運動現今還沒有消滅，不過不甚顯著罷了。如達爾文的生物進化論在某些教會學校是不許講的，因爲那是和上帝造人的傳說不合的，故被認爲離經畔道。在幾年前我聽見一個朋友述他在某教會小學教書的故事，他說有一天他上地理課，講到地球，他依照一般教科書的說法，說地球是由星雲進化而來，這堂課被那位主持校務的外國小姐聽了，後來她向他提出警告：「不能違背聖經來講書」，「地是上帝創造的，怎能說是星雲進化？」他那時才知道外國人也有那麽腐朽頑固的。由此看來，無論中外，當封建時代，一般人的根本態度都是一樣，即都是反對科學，主張玄學的。所不同的就是到了外國多數人轉變了根本態度的時候，中國人多數還沒有轉變，換句話說，我們轉變得遲些，所以就表現了態度的不同。至於這種轉變爲什麽產生？這也並不能從各個人的心理上求解釋，而是要從社會的變動上來解釋的。這所謂社會的變動，就是封建社會的沒落與資本主義的萌芽。歐洲在這個過渡期間，文藝復興的運動產生了，這是從科學哲學文藝美術音樂戲劇等方面同時並進，動搖舊傳統，創造新文明的思想運動。唯其有新的社會背景——雖則只是微小的萌芽——這種運動就有力量，而爲這種運動而犧牲的人也就能慷慨就義，前仆後繼。另一方面，沒落的封建貴族自然也要

掙扎，勉强維持殘局，因此不惜拿殘忍的手段來迫害「異端」思想家。等到新的社會勢力壯大，實行暴力革命，推翻封建統治以後，社會生產飛躍發展，對於那能幫助大規模生產事業發展的科學知識是迫切地要求的，所以科學便受了這一有勢力的社會層的擁護，而飛速地發展了。過去反對科學的頑固分子，這時失了勢力，眼看着科學的發展，也沒有法子阻止了。

歐洲科學發達的經過大略如是，回看我們中國，在帝國主義侵入中國以前，是不是已經達到了資本主義社會誕生的前夜呢？雖然研究這個問題的人有種種答案，但事實告訴我們，像歐洲那樣的文藝復興，我們當時是沒有的。梁啓超著清代學術概論，曾經把清代乾隆嘉慶朝學者的考據工作，比附到歐洲的文藝復興，我以爲並不大適合，因爲考據學的研究對象限於經學小學（小學即是文字學）之類，不過是解釋古書，與歐洲中世紀之一切學術統於科學，專爲解釋聖經而設，是相似的，即便考據方法是和科學一樣的精密，但像那樣應用起來，恐怕和經院派的煩瑣研究差不了幾許。我以爲值得和文藝復興相比的只有「戊戌」以至「五四」之間的幾次新學術介紹與舊文化批判的運動。——據說譚嗣同在長沙初創強學會時，有一次公開講演地理學的「經緯線」「寒溫熱帶」

等，一般知識分子（舊的）都駭怪得很，認為邪說。葉德輝著翼教叢編，主張擁護聖教（孔教），大罵康梁為洪水猛獸，並曾領導長沙三個書院的生徒萃衆以磚石轟擊初到湘江的輪船。可見當時科學與反科學的鬥爭，也略似歐洲民主革命前的形勢。不過這是海通以後的變化，中國社會進化的迅速，就是近百年間，這變化是由於與較進步的歐洲文化接觸而惹起的。在沒有接觸以前，中國社會進化的可能性雖存在，可是進得緩慢，它是停滯了——這停滯的原因不是本文所能講的——因此與傳統思想不合的科學不容易產生，就是產生也將無形消滅，決沒有許多人再接再厲地奮鬥，以促成它的廣大發展的。諸君不妨翻閱「蘇聯發明的故事」，那本小冊子上面所述的俄皇時代故事，那時俄國有發明飛機等等的，常常被俄皇政府妨礙，不能繼續研究或拿起來應用，其實有些發明還比別國的發明早，但世人都不知道，而俄國的這種種技術水準，反落到別國下面去了。這明顯地表示了科學的發達是由社會制度決定的。照這樣來推論中國，也就不難答覆前面的問題了。同時那種說中西根本態度不同的謬誤解釋，也可以不必再去駁斥了。不過關於那說科學是「求眞」而不講「實用」的說法，還得批評一下。

科學發展過程中，個別的科學家，他可以絲毫不管實用上的問題　專為求眞理而努

力，可是科學的產生卻是由實用而來，其發達也是由於實用的刺激，這是很明顯的事實。古代埃及人精於天文，是因爲尼羅河流域的農業培養了他們這種知識。同樣，埃及人測量田地的技術，被希臘學者學習了，又發明了幾何學。至於近代科學的勃興，則完全是資本主義提高生產力需要改良技術的緣故，恐怕誰也不能否認。所以，求眞與實用統一在科學的當中，是不能分離起來，對立起來的。

關於科學在資本主義沒落時期所發生的變化怎樣，這也是一個很有趣味的問題，可惜這兒不能多說。我只提一提科學的實用吧。近年來有許多新的發明如永久火柴之類，一經某些大資本家知道即將專利權收買，但收買以後卻並不採用它來改進生產的技術，因爲在資本家看起來，那種新的技術對於社會雖說有利，對於他個人和他的公司的利潤，未必有什麼利益，爲什麼呢？他的企業已經是獨佔的，並不怕旁人競爭，而這個新技術在他收買後也不怕旁人採用，那末他何必多耗費更改的動資呢？尤其是因爲技術的改進，生產益起來得大，而消費益甚至還可以減少（如永久火柴），這更足以增加恐慌的嚴重性，那又是何等地可怕呀！所以今日的獨占資本對於科學技術的態度和初期的資本主義完全相反。

科學的另一方面「求眞理」在資本主義沒落時期也發生了危機。因爲科學的發明與發現日新月異，如元素放射性，電子論等等，必須有最新的科學世界觀才能理解，但沒落的資本主義社會盛行着觀念論的反動世界觀　什麽「物質消滅」的結論都做出來了，正確的科學理論是不能在這個時期建立起來的　關於這個問題，本文爲篇幅所限，是不能說下去了。

哲學和宗教、科學的關係

從來最令人看作深奧難懂的學問就是哲學　，同時被看作空洞不切實用的學問也是它。因此一般青年看了哲學就要頭痛，聽了哲學就要掩耳。可是事實上哲學並不比其他的學問深奧難懂，更不是完全不切實用的東西。實在，不討論學術思想問題則止，一討論到，就不能不牽涉到哲學。而且不但是學術方面，就是實際行動，想要成就偉大事業的也不能不有確定的世界觀與人生觀，這也就是說需要哲學。從前我們談到自然科學的危機，那個問題就是哲學問題，因為自然科學發展到現階段，落時的哲學就不能正確地認識科學的成果。至於世界觀與人生觀的問題，那更是顯而易見，為什麼有的人積極地為公衆謀福利，拚命地求進步，有的人拚命地開倒車，不惜與公衆福利背馳，雙方都是那麼認眞地幹，那自然是各有其不同的哲學基礎。

哲學到底是什麼，定義是難定的，大概說來，可以說是全面地認識世界的理論。宗教也談到世界整體的問題，如說世界的根源是由上帝創造等是，但宗教所說的不外是神

話述信，它不是用人類的理智去認識世界。哲學就不然，它是在人類理智發達的時期產生的，是人類不滿足於宗教的世界觀而後建立起來的，它的字源是「愛智」，即可知是智慧之果而與迷信神祕的觀念是對立的。因爲這個緣故，所以最古老的哲學都是唯物論，換句話說，就是認定先有物質世界而後產生精神，先有事物的存在而後產生關於事物的思想、先有事實而後有理論，再換句話說，就是如實地認識世界，雖然那時哲學的認識太簡單一點，但在基本上是大致不差的。這種情形，無論在中國，在印度，在西洋，都是如此。希臘哲學的鼻祖泰利士及其學派是屬於唯物論的。印度古代的空、風、火、水、地五元素(五大)說和中國的五行說也都是唯物論，因爲這些理論都不以「神」說明世界的根源，而是以物質來說明它。

人們爲什麼不滿意於宗教的世界觀，這是因爲氏族社會解體，奴隸社會產生的時期，生產力隨着生產關係的革新而向上發展，掌握社會生產的人們敢於面對現實，要求了解客觀存在的事物之真相，同時自然科學又隨着生產的需要而產生，於是科學的世界觀便不能不萌芽了，而舊時的宗教神話觀念也不能籠罩人們的全部思想了。不過，哲學的產生雖然是從宗教分離，且有反宗教的內容，但發展到相當階段，哲學中有唯心論的

派別產生，那又和宗教接近起來了。

哲學中的唯心論怎樣和宗教接近呢？因爲唯心論與唯物論相反，認定世界上先有精神而後有物質，先有思想而後有客觀存在的事物，這種推論，最後的結果不能不認爲世界是由神造。但是，無論如何，哲學不能用神話證明有神，而必須從理論上來證明，這些理論或多或少地根據科學研究的成果，因此，卽使是近於宗教的哲學，也不得不包含一點兒唯物論的要素在裏面，否則它就不成其爲哲學而只是道地的宗教。

在那方面，我們將哲學和宗教的界限大概指明，在這方面，我們再說一說它和科學的關係。哲學是立足在科學的基礎上面的，希臘最早的哲學是伊奧尼亞派哲學，這一派哲學家如泰里士，阿那克西曼羅，阿那克西美內等，同時都是自然科學家：泰里士長於幾何學，天文學，水利工程學；阿那克西曼羅長於數學，天文學，地理學，阿那克西美內也是天文學家。他們因爲研究自然而創立萬物根源的學說，如泰里士以爲萬物根源是「水」，阿那克西美內以爲是「氣」，哲學便如此產生。再看歐洲近代哲學的發展，也是有賴於文藝復興時代以來自然科學的勃興，大哲學家康德，笛卡兒，萊布尼茲等人同時就是自然科學家：康德是著名的星雲說之創立者，笛卡兒發明解析幾何，萊布尼茲發

明微積分。卽使不是專門的科學研究者的哲學家，也無有不利用自然科學的研究的成果的。不過，哲學固然是立足在自然科學的基礎上，但它對於客觀事物的認識却與科學不同。科學是把整個的世界切開，一部分一部分的來認識，因而看不到整個世界的眞面目，哲學則是根據科學的發現，從整體去把握事物，因而把握住自然，社會及人類思維之一般運動的法則。比方在物理學有陰陽電的相依與相斥，在化學有化合與分解的聯繫，在數學有正負數的相對，而社會科學又告訴我們以社會內部的矛盾，存在的社會卽包含了否定其存在的因素等等，於是哲學家創立了「一切事物都是對立的統一體」這個命題，將各種科學中所確切證明了的部分的原理更深刻地表示出來，成爲統一的原理。可是，站在每個科學部門來觀察整個世界，就常常把片面的眞理誇大爲全面的，如站在機械學(力學)觀點上來談生物的生理變化，就不容易解釋，如談到社會變化，就更不能了解，因爲這些變化不只是機械的運動，而包含了質的變化，包含了發生，發展，消滅諸複雜的過程，如果一定要用機械學的原理來說明，便要發生錯誤。反之，哲學如果應用到各部門科學去，它也只能作爲最高的理論指導，並不能機械地應用，因爲研究一門科學，便須把握這門科學的特殊性，這種特殊法則的研究，哲學是讓給科學去做的，它並

不代替科學做的。

自然科學與哲學的關係既如此密切，哲學的進步便常常要受科學水準的限制。比方古希臘的唯物論，雖然規定物質為唯一的世界「根源」，可是不明瞭「思維對於物質的關係」，因而說出「萬物有生命」，「磁石特別是活動」這些包含唯心論素質的話。這就是受了當時科學水準的限制。十七八世紀唯物論的機械論性質，也是由於十八世紀的科學只在數學天文學機械學方面有巨大的成績，當時還不知道有機體的基本構造是細胞，還沒有進化論，所以人們的思維脫不了機械運動的見解。我國哲學在先秦時期頗發達，即和當時產生了天文學和數學等有關，後來自然科學沒有進步，哲學也沒有什麼發展了。

哲學立腳在自然科學的基礎上這一點似乎無須再饒舌了，但自然科學是不是也需要哲學的幫助呢？這一點在某些科學家是否認的，他們以為哲學是冥想的學問，於實際無關，科學以實證為主，用不着借助於空洞的哲學。其實哲學家無論怎樣冥想，他如果建立一個思想的體系，是不能不借助於實際問題的研究的，另一方面，科學家如果要發見一個自然界的定律，他決不能不運用思想，他們為了思想便必須找尋思想的法則或邏

樹，因而不知不覺地墮入了某種哲學理論的圈子中，這也是一定的。所以一個當時哲學的自然科學家，正因為他不積極探討正確的哲學理論作為思想的指導，便很容易隨便採用流行的理論　而結果是做了庸俗的哲學之俘虜。

當自然科學一天天進步而資本主義生長到了垂暮之年，許多流行的哲學都是自欺欺人的離開現實的理論，一般自然科學者奉為思想的準繩，實在是妨害了自然科學的發展。比方，過去科學以為原子是物質的基本單位，現在發現了電子比原子更小而且是構成原子的東西，也許明天發現了比電子更小的東西而電子為物質單位之說又不能不拋棄，這一件事實對於某些人就形成了物質消滅了的理論。比方電子運動不是機械性的這一事實對於某些人也可作出客觀事物沒有因果法則的結論，因而證明我們的認識完全是主觀的假定，不會反映一點客觀事物的真相。這，無疑的是要使自然現象的解釋趨於神秘。科學的實證已經邁步前進，而沒有適應它的正確理論，這就無從推進其繼續發展，所以這是自然科學的危機，而這危機是哲學賜予的。這就可見哲學對於科學的影響非常之大。

至於，隨着科學研究的成果而發展的哲學為什麼會有種種的派別　為什麼有些哲學

竟不採取科學的世界觀而採取宗教的世界觀，本次還不能討論它。

世界觀分歧的原因

我們常常遇着一種問題，比方說，汪精衛爲什麼當漢奸呢？難道他眞的沒有知識，不懂得愛國嗎？在戊戌維新時被守舊派指爲洪水猛獸的康有爲，爲什麼到了民國六年，變成反動的復辟黨呢？曾經做過第三國際領導人物的季諾維也夫與布哈林，爲什麼後來以反革命罪處死呢？難道這些博學的志士，過去沒有一套很漂亮而新穎的理論，沒有轟轟烈烈的參加過社會改革或革命運動嗎？我們又常常看見某些人，懂得很進步的科學理論，但運用起來，就完全爲開倒車的運動服務，難道這些人眞的不夠聰明，不能讀懂那些理論嗎？

像這樣的問題，我們如果細心的去分析 都是很容易解決的。因爲人們的思想是由環境決定的，一定的人羣就有一定的意識，一定的人羣在一定的時代也有其一定的意識，假使一個知識分子改變了人羣的立場，他的意識就不能不改變，或者他雖然不改變人羣的立場，而時代改變了，他也不能不隨着人羣的新情勢而改變他的意識。就拿康有

爲來說吧，康氏是進步官僚的代表，也就是地主紳士中進步分子的代表，這社會層是需要從上而下的改良社會，使農民稍爲安定，帝國主義的侵略可以防止，而自己走向資本主義化道路的，因此康氏始終不放棄君主立憲的主張。可是這個政治主張，在戊戌時是進步的，到了民國初元，就變成了反動的，因爲這時候已經有民主共和國的政治主張來代替它了。康氏站在君主立憲的立場來與更進步的民主共和國主張作鬥爭 所以是反動，而這個反動，却正是當時地主紳士們所需要的，因爲他們不願意下層民衆自己起來實行自下而上的改革。再看季諾維也夫與布哈林，他們雖然參加過無產階級的革命運動，但是後來是站在小資產者或富農的立場上來說話，所以不是唱空想的革命高調就是反對現實的急劇變革，而且在實際行動中就不得不和無產階級革命主潮作鬥爭而形成了反革命。再看汪精衛他本來是某些買辦性的資產者與某些頑固的紳士官僚之代表人，或者說他是一切社會渣滓的代表，也是一樣，總之，這一班人對抗戰本來是動搖的，不堅定的，即使勉強參加，也是要中途叛變的，因爲他們知道眞要抗戰勝利，是不能不讓全體民衆起來的（即給民衆以民權），可是民衆起來了，他們這些貪污豪劣與奸商就不能照舊來剝削人民，倒不如投降日本帝國主義，幫助它來剝削同胞，想日本鬼子是不難分

一點殘屑給他們的，那就還可以保全舊有的剝削利益了，汪精衛既然站在他們的立場，當然主張所謂和平救國，而滿口的三民主義，也不過替和平救國的投降論作注腳了。

總而言之，人們的言行不一定是一致的，滿口仁義道德，行爲是男盜女娼的很多，這是一點。理論雖然懂得淸楚，但因爲立場不同，也可以明知故昧，故意歪曲，這是第二點。一個進步的社會層，思想也是進步的，但從來進步不澈底的社會層必跟着時代的推移而變成反動，這時候它的思想也是要變成反動的，這是第三點。

我們把握了這三點，可以再談談種種世界觀的分歧對立問題。

我們曾經指出人們的世界觀大致可分爲兩大派，一派是與宗教相通的，主張精神是世界的本源，客觀世界不能獨立於主觀意識之外，另一派是與宗教相反的，主張物質是世界的本源，客觀世界是在反映它的意識之外獨立存在的，這就是唯心論與唯物論兩大哲學派別。唯心論思想與唯物論思想爲什麼產生的呢？這是與人類社會內在的矛盾有密切關係的。我們曾經說過，哲學的產生是人們不滿意於宗教的世界觀，所以初期哲學沒有不是唯物論的。可是人類社會中有了不生產的一羣，他們利用奴隸勞動的剩餘生產品而生活，有餘裕的工夫從事精神文化的勞作，於是勞心與勞力的對立便在人類社會中產

生，而且勞心者是治人的，勞力者是治於人的，這種現象使勞心者們發生一種錯覺，以爲精神可以離物質而存在，而且是世界的本源，物質不過是它所派生的，這種錯覺便是唯心論的基礎。這就是說，當社會產生了內在矛盾，那個脫離生產的社會層必然產生另一種世界觀，與生產分子的世界觀相反。當奴隸社會開始時期，奴隸主還相當的盡了組織生產指揮監督生產的作用，所以思想還是唯物的，等到奴隸制度進一步發展，奴隸主便把一切關於生產的工作委給奴隸，而自己則或沈溺於享樂的荒淫生活，或專心於冥思遐想的形上學問，這樣，唯心論的哲學體系便不得不形成了。希臘哲學的最高峯是蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德這些唯心論大家，並不是偶然的。

封建的中世紀，唯心論哲學被教會御用爲神學的奴婢。到封建沒落期而帶着唯物論傾向的哲學派別產生，這卽是和所謂唯實論鬥爭的唯名論，這是代表進步的市民階級之世界觀的。唯實論者把「類概念」（比方顏色）當作實體而個別事物（比方有顏色的物體）當作實體的屬性，但唯名論者認爲概念只不過是人類作出的「名」，眞正存在的是個別物體。他們這種理論上的爭辯，在普通一般人看來，好像與實際生活沒有關係，可是主張個物是實的便是主張發展個性，強調個人主義，也就是主張新興工商業之自由發

展，不甘受傳統的普通概念之壓制。

到了十七八世紀，唯物論的世界觀壓倒一切，這是市民階級還沒有掌握政權，但在經濟上已經取得支配的地位，他們在和封建制鬥爭中，用唯物論武裝自己的頭腦。這種唯物論在法國發展得最爲澈底，因爲法國的市民階級革命最爲澈底，他們是自下而上的摧毀封建制度。等到市民階級取得政權以後，他們的階級敵人已不是落後的封建領主而是更進步的工錢勞動者，於是他們自身轉變成保守的與反動的東西，而與進步的工錢勞動者們作鬥爭。他們的思想不得不由唯物的轉變到唯心的，而且由於資本主義在帝國主義時代的危機，日益增長，這種唯心論思想更從理性的境界走向神秘的牛角尖去了。

於是唯物論思想又成爲現代進步人羣即勞動生產階級的世界觀。

由此看來。一個行將沒落的社會層，其世界觀常常是保守的，唯心的；一個進步的革命的人羣，其世界觀常常是前進的，唯物的。這是因爲客觀事實的發展趨勢，與前一部分人的主觀願望相反，而與後一部分人的主觀願望相符，所以前一部分人不願意客觀現實的發展，企圖以主觀的開倒車運動去勉强阻止它，但後一部分人則希望客觀現實的

發展特別迅速，企圖以主觀的努力去推動它。這兩種世界觀產生於兩種不同的社會背景，同時也隨着不同的時代而消長。我們決不能以爲世界上眞理是相對的，以爲各種世界觀都是眞理。唯心論與唯物論雖然各有完密的體系，各有擁護的人，但其中只有主觀與客觀統一起來的才會發見眞理，那些故意抹煞現實歪曲現實的理論，完全是自欺欺人的謬說，其所以有人擁護，那是因爲世間不少「利令智昏」的人的緣故。

帝國主義時期的資本主義產生了獨佔，這種獨佔客觀上加強了自由競爭，但在資本家主觀上是要消滅自由競爭的，他們各自想消滅別人的獨佔而完成自己的獨佔。所以在思想上他們就需要一種唯心論，一方面反對自由主義個人主義，另方面又抹煞客觀現實在人類意識之外獨立發展的法則，抹煞人類社會的矛盾。他們這種唯心論是把一個資本主義的國家當做神聖的絕對物，這種國家的精神即他們所謂民族精神，是作爲內部沒有矛盾而可以支配一切的東西，在這下面，大多數民衆的利益是必須犧牲的，如希特拉治下人民必須不吃牛油，將省下來的錢給希特拉買大砲，至於思想上的民主尤其不能容許。這種唯心論不是合理主義的，他們不用推理，不用邏輯的論證，雖然也有一套理論，但不是從分析事實而得出來「結論」，反之，他們是先造一套理論出來，再拿事實去

遂就它。他們拿「絕對精神」或「生命」做根本，而把物質作爲它的屬性，因此就把客觀現實（這是唯物論者所指爲物質的，卽獨立於人類意識之外的存在物）解消於主觀幻想之中。他們不能說服大多數人接受他們的理論，只有想藉武力（政權）來強制人們服從，這種哲學的反動性是再明顯不過的。

另一方面，十八世紀的唯物論，所具有的機械論的世界觀，本來帶有唯心論的胚種，現代繼承這個傳統的機械唯物論，便成了唯心論的助手。機械唯物論沒有發展的觀念，不注意由量的變化到質的變化之突變法則，尤其忽視了事物內在矛盾在發展過程中的決定性。這種理論對於資本主義社會是有支持作用的，因爲它把行將沒落的社會制度武斷爲永久不變，又忽視資本主義內在矛盾尖銳化而承認有組織的資本主義說。只有拿辯證觀點糾正了機械觀點的唯物思想，才是現代進步的人羣之世界觀，因爲這是最能正確地認識世界及變革世界的武器。

因此我們遇到各派思想並立的時候，就要留心每一理論家或思想家的時代與社會背景，否則，我們對於許多違背眞理的詭辯，歪曲與武斷，將無從辨別，無從解釋，而正確的世界觀也就不容易把握。我們對於每一種學說的產生和發展，都應當這樣去研究。

同時用這樣的觀察法，對於所謂思想善導，思想統一諸問題的來源，也不難尋找，因爲這正是社會矛盾尖銳期的產物。（老實說，在經濟危機日增的現社會中，人們不同的世界觀永將尖銳的對立着，而善導統一之類的問題也將繼續成爲問題。）

談到法治精神

法治精神是現代的產物。中世紀是不講法治的，那時候法律的地位，常常爲有權威的個人之命令所代替。古代社會也沒有法治精神，因爲社會關係是平等而協同的，人們都渾渾噩噩，自然而然的親愛精誠，用不着法律來管制。

就整個人類社會的發展看來，法治精神不是任何時候都有的，因而不是絕對的必要的。牠只有在一定時間與空間之範圍內才是必要的。

就現代而言，這個精神有牠的必要。因爲現代政治是民主政治，中世紀的權威統治不能存在，同時現代社會關係也不如上古的平等而協同，如果不特別倚靠法律這一工具來統治，社會秩序便不易維持，人們生活便不能上軌道。

以下再把以上的話加一點兒解釋。

首先說明法律是不是絕對而神聖的東西。世俗的見解以爲人類社會在任何場合，沒有法律都會亂得不堪設想，其實並不如此。歷史家與社會學家都以眞憑實據指示我們：

原始社會生活的秩序，僅受一種習慣的支配 並無所謂法律。原始民族有一種「泰蒲」的風俗，就是「禁忌」， 其含義原爲不可侵犯某一定的事物， 若加侵犯，則必有災害降臨，因此形成的行爲軌範只是習慣的，並不是外來的強制。有人推測泰蒲的起源，是由不可殺害或采食圖騰動物的信仰而來。而圖騰的信仰則是由人類的集團生活產生的。所謂圖騰，就是崇拜某種動物（有時是植物），視爲本集團的祖先，並用來做集團的表徵的。那時候的人缺乏個人之自覺，人人只知集團勞動，集團享受，而意識也只有集團的。基於集團利益的行爲規範，雖然沒有法律的外面強制力，但其無形的支配力很大，所以社會還是有秩序的，不過那種秩序與後世不平等的秩序不相同罷了。由此看來，人類社會秩序並不一定需法律來維持，而法律也並不是絕對而神聖的東西。

那麼，法律是如何產生的呢？法律是國家統治的工具，是拿公刑罰維持秩序所依據的規程，因此法律是隨國家而產生的，是政治的附屬物。我國民間有所謂「王法」的俗語，很可以說明法律是統治者所用的。法律的執行，以武力爲後盾，國家便是武力的組織，這種組織的發生是由於經濟生活的發展，一部分人有了個人的財產，須加以保障，而他們要使一般勞動者在其支配下工作，也得加以強制。

有人說，法律不一定是保護個人財產的，例如蘇聯，財產屬於社會，還是有法律的。這話是對的。因法律是國家統治的工具，是政治的附屬物，蘇聯也是一個國家，也有他的政治，當然也應當有他的法律；不過，蘇聯之爲國家，和一般國家不同，他的政治是另外一種政治，所以法律也和其他國家有分別。蘇聯的法律也保護財產，不過是保護社會公有的財產罷了。至於有些人籠統說法律是保護私人財產的，那只是因爲看慣了一般國家法律的緣故。

一般國家所根據的羅馬法概念，就是保護個人財產。有些法學家說羅馬法的思想爲「條理，即不可變動的宇宙之秩序」，那只是故意把他絕對化。羅馬法的產生，是因爲羅馬帝國包含的地方和民族非常複雜，而在整個的古代社會裏面已經有了交換經濟，各個經濟的基礎則爲生產手段的個人私有。例如奴隸主私有土地，工具及能說話的工具（奴隸），農民私有他的農具和土地。甚至在家族關係上，父對於子，夫對於妻，也是完全或帶幾分限制的私有。羅馬法是根據這種社會秩序而制定的，在羅馬征服的地方，他就被輸入了，如果那個地方比較落後，他就拿私有財產的精神去改造，去推動社會關係的變化。

羅馬法是現代民法的原則上的藍本，而民法是各種法律的基礎　民法規定財產關係，刑法不過是對於破壞這種規定者加以制裁，其餘種種法律，都是直接間接使這種制裁能達到有力的實現。

由此看來，古代最平等的社會沒有法律，法律只是不平等社會的產物。然則人們說法律是維護正義與公平的原則的，說法律是輔助道德的，那不是不大正確嗎？這只要看看「正義」「公平」「道德」的實際意義，便能決定，因為這幾個詞兒的意義要受時代限制的。在集團生產支配一切的時代，人們無彼此畛域之分，「公平」「正義」的名詞便無從產生，有意提倡「道德」的也沒有。等到私產發生，彼此爭執起來，叫人仲裁，於是便有所謂公平不公平　正義不正義的問題發生，而這個社會所謂「公平」「正義」也不外是尊重私有財產的考語罷了。至於道德，是包含「公平」「正義」的，又如「一介不與」「一介不取」「不犯上」「不偷竊盜劫」等都是歸結於維護私有財產及尊重富有財產者。在社會主義的社會，這些名詞的含義，就以維護公有財產為標準，另作一番解釋。所以說法律是維護公平正義，輔助道德的，是對的，但是內容就隨着時代變化。各時代有各時代的解釋。

還有一個問題，就是法律既然是政治的附屬物，那麼在政治的進步還不夠時，就頒布了進步的法律，那法律是完全的空文章呢？還是也有一些兒作用呢？這個問題，先要認清從屬於某種政治的法律，他的進步是有限度的，決不可能超越那種政治所能容許的限度。其次就要知道無論什麼空洞的法律條文，都不是天上掉下來的，一定要在人民大衆中有要求那種法律的趨勢，然後那些空洞條文才會產生。在那種場合，法律其所以成爲空文的緣故，不是制定及頒布法律者因缺乏誠意而不願實行，就是因爲他過於急進而在客觀上難以完全做到。然而，無論如何，那種法律的需要總是遲早要到來的。而且，我們要知道，這種法律的頒布，暫時雖不能完全實行，但必能逐漸施行，其推動社會進步的作用是不小的。例如剛才說過的羅馬法，就有以私有財產精神改造社會關係的作用。又如我國近年法律注意改進婦女的地位，規定納妾蓄婢等爲違法，雖然事實上納妾蓄婢者仍然遍地都是，但這種法律遲早要普遍地被人知道的，那時就會要發生效力了；就是在目前，上層社會中少數人就受了些影響。

以上把法律的一般意義大致說了一說。現在再來談到法治精神。

法治就是拿法律來治國。如果統治者處處尊重法律，無論富貴貧賤一樣要遵守法

律，不能有法外行動，這就是有法治精神。有法治精神的國家，雖然社會上有貧富貴賤的差別，人們有的佔便宜，有的吃虧，但這些差別是按照一定的方式來維持的，這種一定的方式規定在法律上，吃虧的固然不敢破壞法律以求取消吃虧的境遇，但佔便宜的也不能勒索法律以外的利益，所以吃虧的人因為有法律保障，只吃明虧，不吃暗虧，而且天下吃虧之人所吃虧的是一樣的，無分厚薄，這就顯見得法律之下人人平等；不但如此，就是佔便宜的人，在法律下面的人格也是和吃虧的人一樣，只能同別人平等交易，不能強佔勒索，他所佔的便宜掩蓋在平等交易之下，並不怎樣露面的。所以這種國家比較不尊重法律的國家，無論如何要來得文明。

法治精神，一般說來，是到現代才發揚的，但古羅馬時代，這種精神已產生了，所以有羅馬法的表現。法治精神的經濟基礎是商品經濟，古羅馬是小商品生產的社會，現代是資本主義大規模商品生產的社會，所以都有法治精神，而後一時代尤其發達。只有中世紀封建社會，商品經濟萎縮，就沒有法治精神的基礎。封建時代雖然有法律，但統治者未必依法行事，而法律本身也多有露骨的不平等規定。（封建時代農民對於領主直接繳納生產物，好像進貢或納稅一樣，這不是平等的交易而是不平等的強制，所以必須

確立領主的權威與農民的從屬地位。）

就中國的法律來說，近年因爲外國人藉口中國司法不良，不肯取消領事裁判權，曾屢次加以修改，把過去許多過分殘酷的及不平等的規定取消了。例如對婦女的七出條文，以及笞杖等身體刑等，現行法律都不用了。這當然是民主政治的觀念佔了優勢。但統治者是不是嚴格的依法行事，那是另一問題。

本來中國是一個古國，二千年的長期封建文化仍然有巨大的傳統勢力。周秦之間商業相當發達時，雖然也曾有提倡法治精神的法家商鞅等出現，但，其後封建農業經濟支配了一切，這個精神便不能發展下去了。中國過去強調「有治人，無治法」，「人存政舉，人亡政熄」等主張，即所謂「人治主義」，政治的良惡完全操在君相的個人手裏，這些個人的好處不在於立法守法，而在於發出良好的命令。還有一種「禮治主義」，在過去思想界也很流行，那是一種復古的主張　即把宗法社會遺留下來的禮制——那原來是一種組織社會的工具，即按照年齡分出長幼尊卑的次序——繼續發展以代法律。其實這在國家統治發展的時代是不可能的；在封建初期，雖然用「禮」、但同時也得用「刑」，當時禮是用在貴族範圍內的　刑則是統治小百姓的，有兩句話說：「禮不下庶

人，刑不上大夫」。這樣把貴族與平民顯然劃分開來，是露骨的不平等，與法治精神是完全違反的。後世雖然禮治的辦法不能維持，但是在法律上仍然有不平等的規定，所謂「議親」「議貴」，且將貴族特別優待的例子，當然還是與法治精神違反的。民間諺語所謂「王子犯法，庶民同罪」，這才是法治精神的寫照。但這一點要實行，談何容易！不要說從前法律上顯明分別的時代吧，就是現在法律明文已無分別，事實上有勢力者仍然不是法律所能管束的。封建時代還有最違背法治精神的地方，就是統治者雖然用法律限制人民的行動，但他自己則常常不遵守法律，任意妄爲。個人隨意發出的命令，其權威在法律以上，人民眼見統治者違法，也無權起訴或彈劾的。我國廢除專制建立民國以來，表面上雖然仿效歐美，提倡法治，實際上一般舊官僚與軍閥仍然不能擺掉專制時代的老作風，所以法律儘管文明，做起來仍然是有勢力者可以無法無天，無勢力者得不到法律的保障（如非刑拷打，任意逮捕監禁處刑，非司法機關的審判等，這些法外行動都是不公開的，但也成了公開的秘密）這就是傳統精神佔着支配的地位，法治精神沒有樹立起來的緣故。

如果我們生在三皇五帝的時代，作無懷氏葛天氏之民，對於法治精神大可以不必想

倡。（孟子上說，舜爲天子，皋陶爲士——司法官——的時候，舜的父親瞽瞍如果犯了殺人罪，舜也不能庇護他的父親，他只好丟掉天子不做，帶着父親逃亡，這一段話不過是孟子假託唐虞盛世來發抒自己的思想，其實唐虞是原始的民主政治，一切事都開大會議決，用不着司法官來專辦）但生在現代，則須知「惡法勝於無法」，何況法律還可以隨着政治進步呢！大家遵守法律，有勢力者沒有法外行爲，則社會秩序可以建立起來，小商人可以安心營業，勞動者可以安心作工，其他社會上各部門的工作者都可以在一定軌道上圓滑地行進，而大規模工商業便可以在一個緊複組織的人羣裏面欣欣向榮。否則法律不能保障人民的生活權利，人民在統治者法外行動的經常威脅下，惴惴不安，便不能按照現社會所要求的秩序來行動，結果只有弄得紛亂，不但普通小百姓身受痛苦，而大工商業者也就無法發展他們的事業。

一般人都已經嚷着中國的現代化，但現代化決不能單從經濟一方面來實現，政治法律文化等都要和經濟配合起來。如果想用違反現代精神的政治法律文化等來推動經濟現代化，那簡直是「緣木求魚」的辦法。如果誠意要使中國現代化，便必須實行民主政治，而實行民主政治必有法治精神。爲了發展工商業，首先要把勞動者與企業家的人

格，大企業家與小生產者的人格，放在平等的地位。財產可以不平等，人格是不可不平等的。要站在平等地位，彼此交易，現代化經濟才能發達。既然大家站在平等地位，則權威政治，官僚政治不能繼續，必須實行由人民代表議決法律，選舉政府的共和制度，政府違法，人民代表機關可以彈劾，有勢力的個人違法，人民可以起訴。這樣大家在法律的軌道上，則現代化可以實現。

家族主義的背景及其中心思想

現代中國正當着新舊文化雜處的過渡時代，封建社會的家族主義和市民社會的個人主義同時存在。

家族主義依靠什麽而存在的呢？它的基礎是封建農業經濟。

什麽是封建農業經濟呢？它的特點是（一）耕地屬於封建領主（包括帝王、貴族、僧侶——西歐的教會、中國的寺廟——等而言）；（二）農民居於領主的臣僕地位，完全遵從領主一方面的意志而貢獻其勞力或生產品；（三）領主對於農民有統治權，可以支配其一切行動；（四）自給自足的地方性支配着經濟生活。

中國現在已經打破了純粹的封建社會，但封建經濟的幾個特點還是相當存在。比方耕地大部分不屬於耕者，和歐洲貴族相類似的世家以及一般士紳佔有了不少土地，還有孔廟、寺觀、以及氏族宗祠的祀田也和歐洲教會所有土地的情形相像。農民的地位也還是不能和地主平等，形式上雖然已經是契約關係，但超經濟的剝削依然存在——如佃農

要供給義務勞動，送田租以外的品物等，即田租本身也很重（照資本主義經濟學原則，生產物可分爲三部分，一部分是工資，一部分是利潤，即平均利潤，一部分是地租，即除去平均利潤以外的額外利潤，前兩部分都應歸農民，只有後一部分應歸地主，像英國那種資本主義的佃農和地主，就是照這個原則分配的，但中國的佃農，一般的都只能收入工資部分，至於平均利潤則已算在地租裏面去了，有時甚至連工資都拿了一部分去，所以有什麼四六開、三七開的分配）。同時，盤據大都市的資本主義特別是帝國主義的剝削，雖然一天一天的侵入農村，但多數地區的自給自足性仍然濃厚，農村在日益凋敝的過程之中保持着落後的狀態。

家族主義就是在這種經濟基礎之上保持其存在的。

第一，農業勞動固着於一定的土地，一家的全體成員可以在一處地方共同生產，共同分配，因此使家族成爲獨個的經濟體。「九世同居」的大家庭制，就是這樣產生的。家族因人口增加而分居的時候，因爲農民安土重遷，仍然在當地耕種土地，所以就聚族而居，形成了張家村、李家村之類。

第二，因爲聚族而居，所以父權氏族的共產制雖然是早已沒有了，但由它派生出來

的宗法家族的私產則到處存在。同一氏族派生的宗法家族聚居於一個地方，就形成一種家族團體。例如在李家村之內，住了幾十家姓李的人家，他們有共同的宗祠，祀着共同的祖先，又有共同的寺廟，供奉着共同崇拜的神佛，這些祠廟還轄有共同的田地山林等，或者還設立了小學校。在若干類似的李家村之間，又有他們的總祠堂之類的高級組織。在一定的祭祀日期，他們還舉行家族會議，不過這種會議因為在有國家的時代，作用很小，而且缺乏原始的民主精神。家族團體有共同的墓地。同姓不通婚姻。注意嗣續繼承，沒有親生子女，則以男系近親承繼。財產的買賣，不但要得到家內父子叔姪等全體成員的同意，而且要得到同族的親房的同意。這些情形都表示着古代氏族關係的某些遺意，不過原始民主精神被封建的不平制度所代替了。

第三，封建社會是不民主的權威社會．而那由父權氏族制演變出來的宗法社會也是不民主的權威社會，因此宗法社會的體制很自然的保存在封建時代而變本加厲的發展着。在宗法社會的宗法家族，管理家產的便是家長，家長須組織勞動，如監督耕種，分配家內成員的工作等，又須以豐富的耕種經驗傳授後輩，尤須注意保持一家的「人與財旺」。因為家長的責任重大，所以他就取得一種專制的權威　可以創立家法，發號施

令，執行勞動紀律等。這種社會可以稱爲家長權威社會。我們中國國家成立以後，經奴隸制而到封建制，這種家長權威制度完全蟬聯下來，只不過從前的宗法家庭完全自耕其土地，而現在則有些是佃農，有些是田主，而權威制度也變成了複雜的等級制了。等級制是層累而上的，家長之上還有家長，比方一個農民的宗法家庭有他自己的家長，而他們田主則爲上一層的家長，他們田主也許是一個諸侯的家臣，則諸侯還是更上一層的家長，而最大的家長則爲全國的元首。「普天之下，莫非王土」，說明了元首是最高的地主。「先王以孝治天下」，說明了他是天下的大家長。（吾鄉俗諺有「東佃如父子」，可以說明地主是佃農的家長。又稱縣官做「父母官」，「四書」上也有「民之父母」「如保赤子」等話，都可以說明從前的王同諸侯，後代的元首和地方官，都是站在上、中層家長的地位。）夏曾佑說孔子「藉宗法以定君權」，（見嚴譯社會通詮序）這就道破了二千年封建君權和宗法制度互相維繫的由來了。

（按宗法制度，注重大宗的繼承，所謂宗子就是家長，現在喪禮還有依照這個原則的，即由長子主祭，如長子死了，則由長子之子主祭，叫做承重孫。我們拿一紙喪式的訃文看，那上面有一系列的服制，就完全是宗法制度的表徵。）

由以上所說，(一)大家庭的共同勞動，(二)聚族而居所形成的家族團體，(三)家長權威制度．這三點都適合於封建農業經濟 而於今日之半封建社會也並不十分違反。這就是家族主義還盛行於現時的原因了。

不過就社會的動向看，家族主義是一天天沒落下去的。因爲農村經濟的凋敝，家庭手工業的破產，造成了農民的破產失業，不斷的離開農村，這種大家庭的財產共同體再也不容易維持了。隨着大家庭的沒落，而家長的權威地位也動搖起來，加以民主主義的歐風美雨不斷的襲來，這種權威更不容易維持了。由聚族而居所形成的家族團體雖然存在，它的作用是日益縮小了。例如吾鄉在二三十年前，常見甲乙兩姓之間發生訴訟或械鬥，並且雙方都拚着全族的力量來對付，近年就不大看見這種事，而且族內有知識的人也多有對之不感興趣的。又如在族內發生犯盜賊案或「逆倫」案者，在過去常常被家族團體用「投水淹死」「活埋」等殘酷的「家法」處治，官廳也不干涉，近年則全不見這種事了。封建經濟的崩潰促成家族主義的沒落，這是必然的趨勢。

可是站在家長地位的封建殘餘勢力在沒落過程中仍然要掙扎，他們始終以抱殘守闕的姿態維護着家族主義，尤其是維護着那種家長權威主義的意識形態。

封建時代特別把宗法社會的家長權威主義加以發揚，是因爲它便於強制施行封建的剝削。爲了這，一套綱常名教的理論系統便被創造出來作爲家族主義精髓之家長制的護符。綱常是三綱五常的簡稱。三綱是：君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。綱是網中的王繩，它象徵着權威，主人或家長。常是五常的簡稱，五常可作兩樣解釋，一是仁、義、禮、智、信，五個經常不變的德目，一是君臣有義、父子有親、夫婦有別、長幼有序、朋友有信：這五種倫常關係，又叫做五倫。五常或五倫都不是理論的精華，只有確立了家長權威主義的三綱才是精華。什麼叫做名教呢？名就是「名分」，譬言之就是「正名定分」，比方某甲既正名爲某乙之妻，則她的身分就是某乙的奴僕，應當受某乙的權威支配。名教就是以名分爲教條，決不容有反對或批判的餘地。譚嗣同描述名教的威力說：「名之所在，不惟關其口，使不敢昌言，乃並錮其心，使不敢涉想。」、的確這種綱常名教的作用和宗教一樣，能夠禁錮人們的思想，麻醉人們的腦筋。試看儒家學說變成宗教性信條以後二千多年，對孔子稍稍表示懷疑的只有漢朝王充和明朝李卓吾兩個人，而李卓吾則被當時士人們加以名教罪人的稱號，不遺餘力的攻擊，連他的著作都燒毀了。這和西洋中世紀基督教的權威很相類似，而排斥異端的殘酷，實在也並不減於當時的基

督教。再看曾國藩征勦太平天國革命軍的宣言，也是很痛心似的說出那一革命「乃開闢以來名教之奇變」，因爲太平天國的口號是爲民皆天父之子，人人平等，這種民主精神是顯然叛發了「正名定分」的家長權威主義，其結果將使封建剝削失去精神的支持力。

也許有人以爲父子關係包含了親子愛存裏面，不能單純解釋做無情的剝削。這是我要加以申述的。親子之愛，是生物的本能，是人人所同具的，如果是眞正的家人父子關係而不是那種比擬的「東佃」「君臣」之類，我相信其間不缺乏這種親子愛。但是，可惜在經濟的重壓之下，即使是這種親子愛也常常可以犧牲，例如「古者易子而食，析骸而爨」，（現在西南邊疆仍有煮殺病小孩的風俗，這是育英兒童工作團某君親見的）至於賣兒女以度殘生的更是常事（記得某女子詩句云：「爲問生身親父母，賣兒還剩幾多錢？」對於過分強調親子愛者是一大諷刺）。尤其到了兒女成年以後，這種爲保存種族而有的本能已經沒有必要，所謂親子愛便成了一種形式的東西，而這種形式所以能夠維持，還是爲了傳統的父子「共產」制。我國一般爲父母的，當其送兒女入學校的時候，不以爲是盡父母的義務，卻希望將來兒女的報恩，最理想的是上了三四十歲，他的兒子便可以養老子，這在我們鄉下的話叫做「盤昔」，「盤」就是將本求利的意思，將孩子

「盤諸」便是將送孩子求學作爲投資，而希望將來可得利息。這難道不是剝削的用意？這其間的愛護，就是資本家愛護勞動者一樣。也無非爲便利剝削者想。時至今日，這種殘存的觀念在效果上常常適得其反，養兒不但不足以防老，有時依靠兒子過老年的還要受到許多痛苦（在大都市常見老大婆爲家事勞動而兒子媳婦們高臥不起，並且住宅等條件也特別薄待老者），這是另一問題，（我在談個人主義一講要說的）我們不能因爲對此等現象的反感而去掩飾舊社會的真相。在一般貧苦的家庭，因爲經濟的壓迫，一個未滿十歲的小孩就要成爲勞動的助手，男小孩在農家做牧童或給工匠做學徒，女小孩給人家做小媳婦，（更不幸的是賣給人家做婢女乃至當娼女）他們處處遇到閻王一樣的權威統治，無論是父母，是師傅，是翁姑，這些人都是他們的家長。這些家長爲什麼以無上權威來管教他們，無非是利用這些可憐未成年者的些少勞動力而已。推而至於地主的對佃農戶，皇帝宰相的愛民如子，其實都是看中了他們勞動力的可愛。古人憫農詩說，「誰知盤中飧，粒粒皆辛苦！」這是知道「盤中飧」由來者的警告：爲了「盤中飧」不得不「憫農」啊！

婚姻是封建宗法家庭的中心問題，在這個問題上，一方面表示着父家長對於子女的

壓迫，另方面又表現男家長對於婦女的壓迫。我國盛行的納妾畜婢就是一夫多妻制，這種制度下的婦女一方面是給家長洩慾，及生孩子的奴隸，另方面又是家庭的奴隸勞動者——後一作用在富貴人家雖表現不出來，但在西南各省某些地方的農家表現得最明顯，在那裏，婦女擔負農耕的主要勞動而在家庭沒有地位和權力，男子僅僅作些輔助的勞動而可以支配一切，如果家有廣大田地而自耕農，只須多討幾個老婆，便不愁沒有替他耕種的勞動者了，這些沒有權力的婦女顯然只是家內的奴隸勞動者。至於家內子女的婚姻要由父母包辦，這是否認子女有獨立人格，強迫他們完全服從家長的意志，換句話說，就是一般人在家庭中都不過是家長下面的奴隸。

封建家庭對女性的壓迫最為殘酷，在肉體上有殘害她們肢體的包小腳風俗，在精神上則有「三從四德」的鎖銬。「三從」是「在家從父」，「出嫁從夫」，「夫死從子」，這是女教的中心。「四德」是「婦德」「婦言」「婦容」「婦工」，即於「柔順」的德目以外再加上「言」「容」「工」三方面「柔順」具體的表現，例如「四字女經」上所說的「笑莫露齒」「話莫高聲」「行莫亂步」「坐莫搖身」之類。「四德」是以「三從」做骨幹的，而「三從」的最高理論是「男尊女卑，陽剛陰柔」。後漢班昭所作「女誡」，

闡揚這種理論說：「夫有再娶之義，婦無二適之文」：故事夫如事天，與孝子事父，忠臣事君同也。」這就見「三從」從「三綱」而來。在「夫爲妻綱」的教條下面，不但成立了一夫多妻制，還有寡婦不再嫁、夫死殉節、守望門寡、抱神主成親等等不合理的俗尙；而離婚呢，婦女是絕對不能提出的，她應「嫁鷄隨鷄」，「嫁犬隨犬」，而且「忠臣不事二君，烈女不事二夫」，「餓死事小，失節事大」。但在男子方面卻有七種場合可以「出妻」的，如妻是「無子」的，或「多言」的等等。不生孩子或多說話都可以被「出」，可見婦女地位的卑下已到極點。在封建社會，婦女不但不能走出家庭到社會去服務，就是在家裏也沒有發言權的，詩經上云「婦有長舌，爲厲之階」，又說：「牝鷄司晨，惟家之索」，這就是多言被出的理由。婦女關在狹隘的閨房裏面，每天做些瑣碎的家事，結果養成一種狹隘的胸襟，特別自私的心理。在大家庭裏面，有很多地位不同，利害不一致的婦女共同生活起來，如妯娌、婆媳、嫡庶等等，常常發生糾紛和衝突，地位較低的婦女所受的痛苦就簡直難以形容，因爲她們不但受男性的壓迫，還要受高級女性的壓迫，而後者的壓迫比前者更毒辣。特別是婢女和童養媳，所受的虐待來得兇。

我曾說封建等級制是層累而上的家長權威統治，這就是「君傳」上臣之義」。「左

說，人有十等，王臣公（諸侯），公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。這就說明了一系列的君臣關係。除最高最下的等級外，一般人都是上面有其君而下面也有其臣的。君臣關係就是主人和奴僕的關係。古語說「男爲人臣，女爲人妾」，臣和妾是相類似的，一是男性的奴才，一是女性的奴才而已。因此，臣是供君的驅使或玩弄的，他本身沒有人格，他的命運完全操在君的手裏，所以說「主憂，臣辱，主辱，臣死」。「君臣之義，無所逃於天地之間」，這是說一般人命運中注定要做奴隸，無可避免，而子孫世世代代也不可避免這回事，這可見，封建時代的人的心理，他們以爲封建秩序永遠不會改變，完全夢想不到有什麼民主主義。過慣了封建生活的，總要找一個主子而做他的奴僕才安心，所以「孔子三月無君，則皇皇如也」的難過。君對於臣有生殺予奪的全權，但施行的標準則完全憑他個人的好惡。臣對於君的義務，須貢獻，犧牲自己的一切以增進君的私利——凡是用國家名義而獲取的一切，其實都由君主的一身一家享受。君主無論怎樣愚蠢，哪怕就像晉惠帝那樣只會鬧「何不食肉糜」（他聽說饑民沒有飯吃，就問左右侍臣，沒有飯吃何不吃肉糜呢？）的笑話，也得被當時的臣民尊奉爲頭等聰明的聖人，而遵從他的教訓，因爲「天降下民，作之君，作

之師」，上帝已規定「君」兼「師」了，而且「宜聰明作元后」，只要他有機會作了君王，不聰明也得算聰明了。所以這樣一來，任何愚劣的君主，也能強制聰明的臣子服從他的可鄙的意見。總之，爲人臣者思想行動都沒有自由，須整個交君主支配。

從這個廣泛的家長權威主義看起來，無論在家庭，在社會，在國家，到處都爲一種反民主主義的原則所貫穿，所以這種綱常名教的思想取得「國教」的地位以後，一方面「以宗法定君權」，一方面「以君權維宗法」，就使得整個社會都浸透了家族主義的思想，一般人民都被片面服從的奴隸道德訓練成無頭腦無生氣的笨漢。過去的忠孝節義等等道德，在名義上雖然和目前的民族道德一樣，但實際上不同 現在的道德是國族主義的，過去的則是家族主義的，家族主義道德壞的方面就是片面服從。它有好的方面，如「孝經」上主張「君有爭臣」「父有爭子」，遇君父有過失，必須和他爭論；不過這種爭論不能起決定作用，聽不聽還是隨君、父的便。總之，壞的方面佔主導的地位。它之所以要這樣，就是要在政治上能夠保證封建的秩序。「論語」上說：「其爲人也孝悌，而好犯上者鮮矣；不好犯上而好作亂者未之有也。」這把片面道德之三綱學說解釋得很清楚。

個人主義和集體主義

從前讀嚴復翻譯的甄克思著的「社會通詮」，似乎有一點覺得他非常說得中肯。他是把資本主義的現代社會叫做軍國社會的，他說由宗法社會——按係以封建社會爲達到軍國社會之過渡期——發展到軍國社會，社會的單位是由家族轉變到個人了。從前在家長權威統治之下，各個個人沒有獨立的人格，那時候的國家便不由全體國民所組成，而是由國內所有的家族所組成的；到了現代，這些家族中的分子都從權威統治下解放出來，具有平等的獨立的人格，於是才有由國民組成的國家，所以現代國家的力量來得充實。

我國社會正在劇急變化的過程中，現在還是過渡期，封建社會的宗法觀念依然很濃厚地籠罩着，要求解放的個性也正在向根深蒂固的舊權威衝擊。

恰巧這個時候，資本主義在全世界的範圍已經到了最後階段，它的內部矛盾十分尖銳，有些國度幾乎弄到首先崩潰的地步，於是那些國家倒行逆施的統治者想把中世紀的

權威制度復活起來，拿野蠻手段來支持殘局，例如法西斯和納粹的專制主義，多少都借用了中世紀宗教與家族權威統治的辦法。這種國際影響，恐怕不免對於中國舊制度給予一種新的鼓勵。

近年常常看到人們的議論，反對人民應有自由權利，近來又有人讚揚「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」的三綱學說，這種情形，好像是要把梁啓超嚴復等介紹西洋學術以來所形成的現代思想全部推翻，而將專制皇帝時代的全部綱常名教復活起來一樣——實際是如此，不過表面上不是簡單的復古，而託詞於另一種的西洋學術，這種學術不是任何在進步中的社會的產物，而是沒落社會層的曲學和異想。

在這種複雜而迷惘的時代中，我們不能不認清楚人羣進步的動向。究竟資本主義的個人主義比較我們古老傳統的家族主義是不是要進步一些？如果資本主義的個人主義有了不可容忍的毛病，究竟是不是可以用復活家族權威主義的辦法來挽救？是不是應當另外尋找比資本主義更進步的辦法來救治它？這些問題必須有一個明確的解答，方不致在迷惘的時代中徬徨。

個人主義是什麼？我們從經濟上看，這是資本主義初興時代，主張自由貿易與產業

上自由競爭，反對國家干涉的一種思想。我們從政治上看，這是主張推翻封建的權威統治，解放被壓迫的個人，使大家獲得法律上的平等地位和言論出版集會結社等等的自由權利。我們從文化上看，這是主張從宗教或其他形式的封建意識形態的束縛中，解放人類的精神能力，發展個性，自由創造現代的科學哲學和藝術。

個人主義的根源是資本主義初期的工商業經濟。在資本主義初起的時候，封建勢力在國家裏面仍然佔有勢力，如果聽任國家來統制經濟的生活，就無異於聽任教會，土豪劣紳和舊式行會來束縛新興產業的發展，所以營業自由是打破封建經濟束縛的進步口號。並且在自由競爭的過程中，大家都只想把技術改良，使成本少而出貨多，定價廉而貨地美，這樣更促成了社會生產的進步。至於自由貿易，在資本主義先進國家也是促使產業發達的一個辦法，因為它不怕外國貨同它競爭，不必用關稅來抵制，反之倒希望本國製造品的輸出，以及外國原料和糧食的輸入，不受關稅的妨礙，所以還是不徵收關稅的好。

人的解放對於勞力的供給也是必要的條件。農奴從土地上解放出來（在農奴制下個財產多少，可以拿農奴的數目來等量，因為封建地王所有的不僅是土地，而且是勞動

力。農奴沒有解放的時候，不能自由地到城市裏面做工），婦女從家庭中解放出來，然後勞動市場上才有大批的男女工人。勞動市場也是自由競爭的，如果供給不夠，則工價必漲。所以資本家贊同農奴解放，婦女解放，讓這些過去不能自由支配其勞動力的人，現都有支配本身勞力的權利，可以自由出賣其勞力於任何雇主，而從工錢收入來獨立生活。在這一基礎上，所以政治上高唱自由、平等、博愛的口號。

為了技術的改進，資本家對於日新月異的科學不但不像中世紀的地主（教育）那樣反對和摧殘，而且要積極提倡。為了打破舊社會對於學術研究的束縛，他們又提倡學術獨立，研究自由。這樣把世界文化的水準迅速提高起來了。

總而言之，個人主義在其反封建與解放被壓制的個性一方面，是進步的，個人主義在資本主義初期的主要作用是進步的。

我在「民族道德是發展的」一講裏面，曾說過父子共產制和現代經濟的不適合，我說「為了發展生產，需要個人財產上的獨立與自由，換句話說，不得不講個人主義」，這是說明在經濟上，個人主義對於家族主義的進步性。又說「現在我們承認每家人家的成年男女都有公民權，父子同時可以參加到村街民大會鄉鎮民代表會等等機關，很可能

提出不同的意見來。這在封建道德上是頗有違反孝字之嫌的」，這就是說現代的人每個人有其獨立的人格，可以表示政治上個人主義的進步性。至於學術思想方面，在西方現代已經不受基督教義的束縛，可以自由發布地球進化，生物進化等等的學說，在中國也已經打破古代聖人排斥「奇技淫巧」的教條，大膽的輸入西洋的科學了（參看「從中國科學不發達的原因說起」一講）。過去我們的學術，只替古人的經書作註解，個人的思想不容許超越那些經典的範圍。應用技術也只是一代一代的「祖傳」或「師承」，把古人的知識當作不可移易的神聖，師們的傳授當作不可修改的寶貝。直到有了個人主義的批判精神，然後對於傳統的學術和思想要重新估定價值，對於新發現新發明以及新學說的創立，要不但容許而且提倡。這種不盲從古人而尚自由研究的精神，可說是個人主義在文化上的進步性。

到資本主義完全戰勝封建主義，並且大大的發達了新生產方法以後，這種個人主義的進步性就逐漸消失，而它的反動性便逐漸發揚起來。（有人指斥西人刻薄寡恩，如兒子是富豪，父母當乞丐，兒子也不扶養父母，把至親看作路人。這其實是個人主義的必然結果，並不是西人生性寡恩。）時至今日，這種以私有財產爲基礎的個人主義造成了

極端慘烈的豪強兼併的局面，這中間有長期的普遍的經濟危機的存在，大衆的貧窮化，失業者的大量增加，原料和投資市場的爭奪，殖民地壓榨的加重，殘酷的爭霸權的戰爭的蔓延——弄得人類和野獸一樣瘋狂起來了。（這種現象是私有財產制發展到極點的結果。有人說是西方物質文明破產，要用東方精神文明去救濟，那就看錯了。）

這種不文明的現象，我們從資本主義初興期的思想家中可以找到理論的根據。這就是清末民初的知識界所日常稱引的「弱肉強食」「優勝劣敗」「適者生存」……那一套「天演論」的學說。這種學說拿生物進化的競爭論來解釋社會，將資本主義的自私自利思想當作合乎自然法則的永久規律。卻不知道人類社會的進化有其特殊的規律，不能用一般生物進化的理論來解釋（就是生物進化也不完全如此　克魯泡特金會著「互助論」，指出另一面的事實）。人類本是社會的動物，是合羣而生存的。人與人的相爭相殺，是由於自私自利，而自私自利則由私有財產制所養成的。當原始時代私有財產沒有產生的時候，人們就不知道要自私自利。可見社會將來進化到大同社會的階段，沒有了私產制度，那時候自私自利的思想也消滅。

現在我們為了爭取完全消滅自私自利的前途，及遏止個人主義反動性的發展，就必

須有一種新的集體主義來代替它。這種新的集體主義必須在經濟上以廢除私有財產爲歸宿，在若干落後區域內則不讓它走上無限制的資本主義道路以便逐漸實現社會主義的生產制，這就是民生主義。在政治上必須是以大衆參政的民主制代替有錢人的民主制，以民族平等爲基礎的世界聯邦運動代替帝國主義的征服世界的殘酷行爲。在文化上必須是爲社會福利而自由發展科學藝術；以集體主義的教育化除各種畛域的成見以及各種損人利己的思想。

這種反個人主義的集體主義思想和納粹主義或法西斯主義有很大的分別。後者雖然也是以反個人主義爲號召，但他的內容正是爲了發展少數特殊個人，即財閥的利益而犧牲大多數平凡的個人，這正是最醜惡，最殘酷的個人主義。前者的立場是站在大多數平凡的個人之總體上。爲了這些平凡的個人之共同利益而反對任何個人的特殊利益，因爲這種特殊利益是除非損人利己則無從取得的；爲了這些平凡的個人之共同自由而反對任何個人的特殊自由，因爲這種特殊自由是除非侵害他人自由則無從取得的。至於每個平凡的個人在集體內應享的一份平等的權利，如生存的保障，言論的自由等等，不但不是個人主義的，並且正是集體主義的真實基礎，那是不可以被剝奪，被犧牲的。

有人說，在戰時的國家，個人必須犧牲自己的自由，如言論自由，信仰自由，財產自由等，以貢獻於國家，因為必須犧牲個人的自由，才能獲得個家的自由，有了國家的自由，才有個人的自由。（見三十年九月十四日星島日報社論）這一流行的議論雖然是根據孫中山先生民權主義的話而推演出來的，但很有待商榷的地方。中山先生說中國人自由太多，猶如一盤散沙，正是指那些不肯服從公衆意志之特殊個人說的。比方鄉下有錢有勢的豪紳，你叫他們服從一般平凡老百姓的公議，他們決不會理睬，他們以為自己可以特別自由一些。在某一時期，有些地方的豪強甚至永遠拖欠田賦不納，地方官也不敢拿他怎麽樣，但普通老百姓便被額外苛征也不敢不納，可見中國人有的自由太多，有的自由太少。因為各個人的自由有大多太少的差別，彼此就不能團結起來。如果全國的人，不分貴賤貧富，都有同等的自由，同時這種自由也在公衆意志之下受同等的限制，不再有「只許州官放火，不許百姓點燈」的現象，那麽我國人便可以結成很堅固的團體了。現在人們却說戰時的國家要犧牲個人的自由，究竟是叫那些自由太多的特殊個人犧牲呢？還是叫那些自由太少的平凡個人犧牲呢？而且，為什麽提出「戰時」？我們並不是仿效納粹主義的戰時恐怖統治的呀！如果像英國，則戰時還沒有剝奪人民的言論自

由，信仰自由，財產自由等。比方倫敦財政新聞記者對過去以親德著稱的諾爾曼續任英倫銀行行長事，痛加抨擊；衆議院對飛機生產部大臣公開攻擊甚至加以大譏誚；又政府之設施漸多注重下層民衆生活的改進及其意見的採納，因而不惜犧牲一些上層分子的利益——這都不是希特勒式的犧牲平凡個人的殘酷路線。英國人的宗教信仰在戰時沒有被干涉，卽社會民主主義，共產主義，自由主義以及各種各色的主義信仰，也不因爲戰爭而被禁止。如果戰爭是民族解放的戰爭，那就全民族無分黨派，無分宗教，都會一致貢獻其能力來擁護它，更沒有剝奪個人信仰自由的必要了。至於犧牲財產自由，加強經濟統制，首先要能充分做到合理負擔，財政公開，剔除中飽等辦法，才能使國家蒙到實益，否則徒然犧牲大多數小有產者的財產以成就少數握統制權者的發財而已，於國家的自由又有什麼裨益呢？

因此，我們說到限制個人自由的話，必須非常審愼，僅僅用國家的自由這個大帽子去任意剝奪個人的自由，是不適宜的，一定要使得一切個人的自由受同等的限制，而原來自由太多的特殊階級，尤其要多犧牲一點，這才公允，這才合乎新集體主義的精神。

新集體主義的精神是把個人的自由與利益和團體的自由與利益不看作對立的而看作

一致的，所以不必要求每一平凡的個人犧牲其自由與利益。只有狹隘的國家主義才把個人和國家的自由與利益對立起來，認為要擴張國家這一面，就不得不犧牲個人那一面，這種精神發揮得最透澈的是納粹。納粹主義的經濟背景就是財閥巨頭，他們的自由和利益和一般小有產以及無產者是對立的，要犧牲後者才能增加前者，所以才強調個人為國家而犧牲，他們的國家就是財閥巨頭的化身。至於被壓迫的國家，應當是全民族的化身，全民族各個分子自由的伸展便形成國家的力量，決不至於妨礙國家的。凡是多數人有自由的地方，少數人的特殊自由便會減少，這兩種自由確是對立的。因此，為了制裁少數人不合理的過分自由，就必須充分發展多數人的自由。這種以多數人的平凡自由限制少數人的特殊自由之辦法，便是集體主義的紀律。有些「自命不凡」的人，不肯犧牲個人的意見來服從公意，不肯犧牲個人的私利來發展共同利益，都是犯了個人主義的毛病，也就是「自由太多」或「特殊自由」的毛病，這種毛病應當用新集體主義來克服它。

評幾種中西文化觀

從來談中西文化的有幾種不大正確的論斷。其一，是過分崇拜西洋而鄙視中國，以爲中國完全沒有文化，其二是過分自尊自大，以爲什麼東西都是中國所固有，不必迎頭趕上世界的文化；其三是認中西文化有根本的差別，即西洋只有物質文化，中國只有精神文化。這幾種說法在目前仍然有相當的勢力，我們似乎有加以檢討的必要。

第一種論斷大約是受外國教育較久的留學生或教會學校出身的人所發出的。他們在接受外國教育以前，大概是很少受中國教育，也不了解什麼叫文化的。旣受外國教育，完全在西洋味的環境中生活，同時所受的外國教育也不能使他們明白什麼叫文化。因爲他們習慣於外國風味，又看到外國的事事物物比較進步，中國比外國落後，所以斷言中國沒有文化，只有外國才有文化。

這種論斷當然錯誤。文化這個詞兒只是指人類腦力與體力的勞動之一切成果而言，無論是農工的生產，國家社會的組織，藝術的創作，科學的發明，哲學的思想，……都

屬於文化的範圍。文化可以說有高級低級之分，有前進落後之別，但不能謂低級的落後的爲沒有文化。原始人的生活雖然極簡單，也有他們的文化。何況已經有了數千年歷史的中華民族，能夠說沒有文化嗎？這是膚淺之談，不值一駁，我們也無須多講。不過要知道，中國的知識分子而具有這種思想，正是半殖民地性質的表現。中國今日的落後文化，一部分是傳統的，即半封建性的，另一部分却是帝國主義造成的，即半殖民性的。而半殖民性尤值得注意，因爲它的落後性常常被人忽視，這裏不妨約略地說說。

帝國主義怎樣造成半殖民性文化呢？它所用的工具種種，主要的是教會，而租界及領事裁判權等也是輔助的工具。帝國主義拿取我國賠款而用來辦教育，也帶有這樣的作用。在這種文化事業中，有醫院，有學校，有報紙，有刊物書籍，方式很複雜，總不外是一個給予中國人以恩惠，一面使中國人佩服外國人的學問，一面又使這部分人習慣於外國的語言風俗，尤其是另一面又代這部分中國人找到許多謀生位置如洋行買辦之類，於是這些中國知識分子就不知不覺地失掉了民族自尊心，而一味朝着洋化方面走。其實，那些教育他們的外國人並不曾把外國的第一流學問傳授他們，甚至那些外國人本身的學問也平常得很，到東方來的目的原不過是傳教經商而已，辦教育只是附帶的事業。

外國人在殖民地半殖民地所辦的文化事業不能說絲毫沒有傳播新知識，可是他們所能辦到的及所願意辦到的大概說來，只限於商業的或一部分工業的或其他與工商有關的技術知識罷了，如果涉及文哲諸科，他們的教育宗旨就不但不啓導新知，而且要故意拿落後的東西來搪塞青年的聰明了。比方日寇及其傀儡在淪陷區的文化設施，不是拚命地在提倡讀經復古嗎？其他雖不盡如此，也只是程度上的差別。總而言之，卽近幾十年中國自辦的教育，也不知不覺表現了半殖民性，如外國文一科，全國自小學（有一時期從高小起）起卽訂爲必修科，並且在許多種外國文中，不學文字精密的法文、不學那於學術發展有益的德文俄文，不學那可爲敵情研究工具的日文，不學那溝通國際文化的世界語，而單揀只取便於商業上應用的英文，這明明是英國人首先打開中國大門的影響，使得中國人不知不覺間替它造方便。

話說遠了　總括一句，半殖民性文化是皮毛的洋化　皮毛洋化的人是常常武斷中國沒有文化的。現在再看第二種。

第二種人是不願意和世界文化接觸的，或者是不瞭解現代世界文化是什麽的，他們聽到人家說，外國的學術只是近幾百年才進步的，在從前是比中國還要落後，而且有些

重要的技術還是從東方或正是從中國傳過去的，如印刷火藥指南針蠶業等，又看到中國過去的諸子百家，也有類似西洋某些學說的思想成分，如老子思想類似無政府主義，孟子民貴君輕說類似民權的思想等，因此就武斷西洋文化全部都是中國所固有，只待我們去發掘，我們不必向我們的後起去學習。這些人並且認爲中國文化不但包含了西洋的一切，而且最主要的一部分是西洋所沒有的。西洋的精華不過是我們的糟粕，而我們的精華則是西洋所沒有，你看我們傳統文化的價值是不是高超得很呢？因此，他們就不承認世界文化本位，而強調中國文化本位。雖則他們也說吸收外來的文化，但決不迎頭趕上世界最高的文化水準，而只是任意拿外國的學問來作中國固有物的註脚，以遷就一時一地主觀上的便利。因此便是在世界上落伍的學說，我們不妨奉爲神聖，而最進步的理論，我們倒可以指爲不合時宜，這就是說，完全用主觀的標準來取捨，來迎拒，自己封鎖自己的思想，自己閉塞自己的聰明。這是思想文化的閉關自守，其實等於文化自殺。

對於中國固有文化 而加以封建文化的類名， 在這些文化閉關論者看來簡直就是毀謗。他們以爲封建制度是應當廢除的，而中國文化是神聖的，登峯造極的，如果也加以封建的徽號，那不是根本要廢除了嗎！其實他們不了解新文化運動的最新觀點，對於封

建文化並不採取無條件攻擊的態度，而認爲其中有一部分文化遺產，可以批判地接受。至於封建文化的落後因素，已經過時的東西 當然應該淘汰，想故意用人爲的力量來阻止這種進化的趨勢，那未免太也頑了！至於說西洋的學術思想某些成分或技術的萌芽，我國古已有之，那也並不能作爲文化閉關的根據。假使因爲我國古代曾經有發明飛行器具的史跡，就不去學習現代各國的飛機製造，這很明顯地是愚頑可笑！同樣，如果因爲孟軻說過民貴君輕，就不去學習現代民主政治，而拘守孟軻的王道辦法，在我們看來那也仍然是可笑的。不但如此，在吸收外來文化中如果太主觀了，也會有同樣的結果：卽以剛才所說的民主政治爲例吧，便是現代民主政治也是在不斷變化與進步的當中，如果已經有了比英美法更進一步的民主而仍舊拘守英美法的政制爲民主政治標準，或者因爲英美法民主政治有缺點而卽武斷一切民主政治沒落，那都是可笑的事；爲什麽呢？因爲他們忽視了現階段民主政治的最高發展，忽視了現代文化的最新成果。

第三種人的觀點和第二種也差不多，他們都是賤視西方文化的。不過第三種的觀點 特別對西方的物質文化加以看重，以爲在物質方面究竟不是中國所及的，中國文化優越的地方是在精神方面，它需要西方的物質文化來輔助，不過物質應該屬於精神。這

些論者所持的都是唯心論的觀點，他們以為精神可以超越物質，因此便斷言西方文化是低級的，而中國文化才是高級的。這種文化論似乎有了半世紀的歷史，現在還是相當流行，從前所謂「中學為體，西學為用」，是屬於這一類的，後來章士釗倡「農國說」，梁漱溟主張「鄉治」也都是由這一個中西文化根本差異的命題出發。主張這一說的人並不像前兩種人那樣淺薄胡鬧，他們是相當有理論系統的，不過我們不能贊同他們的主張。

在說明的開始 我得概括一句，就是，他們所看到的中西文化差異我們也承認，不過我們認為地域上的差異只是表面的現象，實質上還只是時代上的差異，因為中國比西方落後了幾百年；他們對於差異的特點認為一方面完全是精神的 另方面完全是物質的文化，但我們則不承認精神和物質的分離，所謂精神文化是不能不以物質文化為基礎的。管子有兩句名言：「倉廩實而知禮節 衣食足而知榮辱」，孟子也說過「無恆產者無恆心」，那麼我們自誇是仁義道德的老前輩，就不能不先有物質的文化。另一方面，有了高級物質文化的西方，就不能不同時有高級精神文化的產生。

梁漱溟氏在提倡村治以前曾經在「東西文化及其哲學」一書中，以人生態度的差別

來判別東西文化，大致是說，西方向前來解決，印度向後來解決，中國則自己滿足，隨遇而安；又說東方是玄學系統，西方是科學系統。梁氏所見也有一些道理，但只能說明現象，不能說明實質。我們從社會演化的史實來看，西方中世紀時期也是為向後來解決或隨遇而安的態度所支配，因為當時是封建農業經濟的社會，生產規模固定不變，代表統治者權威的宗教思想又籠罩了一切，所以產生那種態度。當時思想系統也是玄學的，科學是無從產生的，所以後來產生科學時還不免受宗教的壓迫。這都證明當時西方文化和東方一樣，而其原因即在中世紀的西方與東方一樣是封建社會。到了封建制沒落資本主義興起的時候，前進的態度與科學的系統便隨着產生，西方固然這樣，中國又何嘗不是這樣？近幾十年來的維新革命與新思想運動便是明證。

章士釗氏的農村立國論是反對幾十年來中國民主革命的運動，而主張復古的。他雖然約略地看到民國初元憲政運動的失敗是西方民主制度不適合目前中國社會經濟的結果，但看不見中國社會發展的趨勢是朝着現代化即工業化道路走，還幻想着它永遠停滯在落後的階段上，更不瞭解政治對於經濟的反作用，即民主政治的建立可以促進工業化。梁啟超氏在第一次歐戰後也大唱東方精神文明優越論，說西方物質文明破產，正希

望東方精神文明去救濟，這又是一種囈語。因爲他不瞭解所謂物質文明破產不過是資本主義內部矛盾尖銳化的表現，即不過是現存生產關係的破產，至於物質文明本身，只要把生產關係變更，還可以繼續發展，並將更增加人類的幸福，另一方面他所謂東方精神文明，只不過是昏庸腐朽虛僞狡詐的內容披起仁義道德的外衣，（東方原無公共道德，故不能過集體生活，至於私人道德也常常是片面的，如片面的貞操等，到了近代，則連普通的道德如忠信之類，也隨着這一社會的沒落而墮落到虛僞的地步）它如果不趕快充實物質的基礎，是沒法子把墮落的精神洗滌乾淨，而真正走到仁義道德的路上去，倒是西方物質文明發達的地方，當生產關係一經改變之後，那種精神文明（西方也講仁義道德，和東方一樣，至於戰爭殘殺，是社會制度的缺陷，與道德無關。西方精神文化比東方進步，以後再說。）很可以超越過去一切歷史的水準而發展。

以上二梁一章的議論都發表在十多年以前，並且已經被人家清算，但是到現在，和他們類似的言論還在不斷地反覆着。特別是梁啓超所指摘的「弱肉強食爲物質文明的缺陷」一點，至今還有些人沒有弄清楚。這個原因就是那些進化論派的社會學家，把生物進化的法則應用到人類社會上來，以爲人類也是免不了「弱肉強食」「自然淘汰」的。

其實人類在目前雖然不能完全控制自然和社會的發展，但是一天天逼近那個目標，就社會來說，只要人類鬥爭的結果能夠把現存社會的缺點完全淸算，完全把握着社會運動的客觀法則，他就可以控制社會的發展，而不必聽任「自然淘汰」法則的支配。到那時候我們的確有高度的精神文明， 那是一切私有制社會所遠不能企及的 東方的精神也不過是封建私有制的產物，它又有什麼可和眞正高度精神文化相比擬的地方呢？親愛的靑年們！你們的眼光一定要放大，決不可隨便自誇東方精神的優越，須知東方精神和西方資本主義文化一樣，也是立足在人與人爭的社會之上的，它隔離那大同社會的精神水準是差得遠的。不但如此，東方精神比之西方現代精神卽資本主義的精神都有許多不及的地方。

東方精神比較現代西方精神落後的地方，最顯著的就是不民主與不科學兩點。（就反面來說、就是西方不但也有精神文化，而且比較東方的精神文化進步）不民主就是章士釗所謂農國精神，這種精神就是傳統教條支配一切，權威的統治如君權、父權、夫權等是絕對神聖的，它把個人的思想行動限制得不能發展一步，簡單說，這種精神是靜止不動的，崇拜古人的，壓制個性的。不科學就是梁漱溟所謂玄學態度、這種態度是形式

邏輯的，定命論的，也就是靜止的，崇古的，近年來有人拿迷信來解釋主義的信仰，也可說這種精神的表現。東方精神如此，其所謂仁義道德，因此也不免成了壓制個性，擁護迷信的工具。

東方精神的落後性並不是應當保留的（如章梁二氏的主張），也不是一永遠不可改變的」（不可改變也是章梁一派的說法），它有可能且有必要隨着新文化運動的開展而被消除，在中國現代化以後，經濟是工業化了，思想是科學化了，政治是民主化了，那種東方精神的落後性是再不會存在的，而東西文化的根本差別也就可以消滅了。

這是我們對於東西文化根本對立論者的簡單答覆。

物質是精神的基礎

我們現在談文化。文化是什麼？文化是人類體力與智力勞動的一切成果之總稱。文化又可以分爲精神文化與物質文化來講，人類勞動的成果如果是衣食住行的資料，用來維持人類本身的生命，或滿足人類之物質生活的需要者，那就屬於物質文化，如農工商業的組織，勞動工具的發明與製作，自然資源的開發，以及各種複雜的生產，交換分配與消費的經濟行爲，都是物質文化的表現。所謂精神文化則是屬於思想方面的，亦即所謂社會意識形態。這就是道德、法律、宗教、科學、哲學、藝術，等等。什麼叫社會意識？這就是在社會生活過程中社會各分子的意識互相交融而形成的共通意識。其後，這種共同意識形成了一定的體系，具有各種各樣的形態，如科學，藝術，宗教等，那便是意識形態。平常一般人說到文化，多半是狹義的，即專指精神文化而言。

文化是有時代性的，野蠻人的石洞壁畫，狩獵舞，拜物教等，是原始時代的精神文化。中國過去的綱常名教，義理詞章考據之學，琴棋詩畫的雅人深致，是封建時代的精

神文化；而近代的科學，民主化的宗教，拜金主義的藝術等等，則是資本主義的精神文化。同樣，物質文化在原始時代是漁獵爲生　使用着笨拙的石器弓箭，共同勞動生產，共同分配；其後畜牧農業逐漸發生，工具亦由石器而進於鐵器，於是勞動生產力大大增進，有剩餘可供剝削，而私有制度漸漸成立，人們開始踏入新的時代，這一時代開始是奴隸制　後來轉入農奴制即封建制，最後又轉入資本主義即工錢勞動制，這幾種制度表示剝削方式的變更，也就象徵了生產力發展的幾個階段，到了最後一個階段，工商業代替農業而居生產的主要地位，工具也不是粗笨的東西，而是能夠幫助或代替人們的手藝且能供給發動力之機器了。

精神文化和物質文化是相關連的，是互相配合着的。在穴居野處的時代不會有綱常名教考據詞章；在聚族而居的農業社會裏不能產生自由平等博愛的新思想。有些人對於此點不甚理解，或以爲野蠻民族無精神文化可言，或以爲物質文化落後的民族，其精神文化反而有高度的發展。其實野蠻民族的精神文化正和它的物質文化一樣，還處於幼稚階段，因此爲文明民族所忽視，如果用社會史的眼光去考察，便知任何文明民族也曾經過這樣的搖籃時代的精神文化的幼稚期。至於誇大農業的封建社會之精神文化，說他比

較工商業的資本主義精神文化來得高尚，究竟是偏見，因爲僅就資本主義時代的戰爭慘禍來得劇烈，迅速，廣泛這一點說，也很難斷定它比過去各時代野蠻，在東方精神文化「高尚」的地方能夠說永久和平或較長久的和平嗎？封建諸侯或藩鎭間的爭鬥，農民的暴動，何代沒有？而常有動亂發生，其燒殺的殘酷是不是比現代爲輕？事實上過去戰爭的侵性發展，其災難比現代嚴重百倍，可是不如現代的明顯，我們僅僅能夠指出某點是過去時代比現代優越，很難籠統的說封建文化比現代好（或東方文化比西方好），這正像原始時代的渾渾噩噩比較後世私產時代的自私心理要好的多，但我們決不能掩飾那時食人風俗等等的野蠻，一般的看，原始的精神文化無論如何是落後得多，例如原始人的藝術及自然知識等等。

精神文化和物質文化不但是互相配合的，而且其中之一個是另一個的基礎。究竟誰是誰的基礎呢？這就有兩種互相對立的觀點。

最進步的觀點如本文題目所示，卽物質是精神的基礎。爲了說明這個觀點，我們必須先就物質文化作一比較具體的探討。物質文化卽是平常所謂經濟，也就是勞動生產的直接表現，因此我們必須就勞動生產力與生產關係之構成和變化逐步說明。

人們在經濟行爲中相互發生關係 最基本的是因生產勞動而發生的關係，就是生產關係，這種關係或爲互助 或爲剝削 是因時因地而差異的，而差異的原因則由於生產方式的不同。生產方式是什麼？是勞動力與生產手段結合的方式，生產手段則包含勞動工具和勞動對象二種，例如織布工人的織機是勞動工具、棉紗是勞動對象，在資本主義時代以前，織布工人是獨立的生產者，用自己的織機和棉紗織布，那是把勞動力和生產手段在一個人手裏結合起來。到了資本主義時代，織布工人沒有自己的生產手段，他不能不走到資本家的工廠去、把自己的勞動力和資本家的生產手段結合起來。這就是生產方式不同的明顯例證。

生產方式爲什麼有變化？那就是由於生產力的不斷發展。生產力的泉源是勞動力（包含體力智力）勞動工具與勞動對象，而人力居首要地位。人類本身在勞動過程中不斷的進步，勞動工具也不斷的改良，勞動對象也逐漸擴大其範圍（如由漁獵擴展到畜牧，到農工商，其勞動對象是日益加多了），因之生產力就不斷的增大。生產力一經增大，原有的生產方式便不得不跟着改變，比方用機器生產，則織布工人不得不離開獨立生產者的地位而變爲工錢勞動者。這一事實，可以說同時就是生產關係的改變。過去獨立的

織布工人現在方成了被剝削者而資本家也是新加入資本主義隊伍的剝削者。

生產力和生產關係是一個對立的統一體。如前所說，如沒有一定的生產關係，則生產無從進行，那末生產力也就無從發展，生產關係猶如一個框子，把生產諸力裝在框子裏面，方在發生作用。生產關係猶如一套衣裳，把生產諸力穿起衣裳 然後可以在外面行動。當生產關係適應生產力的時候，生產關係是能幫助生產力的發展的，即是剛才說的織布工人由獨立生產者變做工錢勞動者，在布的生產是來得快而且多，比之以前大大進步了。可是當生產力繼續發展下去，那生產關係就要轉變成妨礙生產力發展的東西，例如資本主義必然的發生恐慌，恐慌就不得不減產停業，這好比孩子長大，他身上衣服不合身，成了束縛他的東西了。故生產關係和生產力的矛盾不能不解決，結果只有改變生產關係， 使生產力順利發展 決不能讓生產力長此犧牲於舊的生產關係的圈子內。因為生產力是主導的一面，它具有決定作用的，生產關係是因它的需要而建立，也可以因它的反對而破壞並革新。當舊的生產關係被破壞，新的生產關係被樹立起來的時候，變化常常是突然的，這就是革命。

生產力雖然包含了人類的智力體力為其泉源 可是它的向前發展卻不是人的意識所

能阻止，也不是人的意識所能超階段地推進的。生產力的發展是必然的趨勢，是離開人類意識，而獨立的運動。像老子那樣的主張，當生產力發展到較高階段，却要故意拉回落後的階段去，再過原始的生活，只是一種幻想，決不能實現的。因此推究社會變動或進化的原因，只能推到「生產力不斷發展」這一點爲止。

當一種生產關係崩壞，另一種生產關係起而代之的時候，政治的形態必然有突然的變更。比方封建的生產關係崩壞了(農奴解放　地主的權威沒落)，資本主義生產關係起而代之(盛行着工錢勞動)，這時社會的階級分野已經改變，社會的中心勢力已經轉移，於是資產階級的民主革命爆發，推倒封建時代的權威政治，而代以民主主義的立憲政治。在社會大變革的時代，又不但產生新政治，而且產生新思想。換言之，卽精神的上層建築也當跟着社會的下層基礎而變動。比方歐洲中世紀的天主教是適應封建制度的意識形態，它以神權加強封建的統治，鞏固封建的剝削，它以宗教信仰統制思想，使思想不能自由，學術無從發展，這種權威的宗教思想到了封建經濟動搖的時期，便逐漸解體，資本主義的先驅——商業資本與工廠手工業的發達，更指示人類歷史前途的曙光，使思想解放更爲之促進，于是乎有文藝復興，宗教改革諸運動，自然科學與唯物論哲學

漸漸勃興起來。

這很明顯的表示着精神文化隨物質文化的變更而變更，也就是「社會的存在決定人們的意識」。我國過去的學者對於歷史的解釋常常發生困難，即由於不了解這一點。例如一般人豔羨的三代以上的淳樸之風，所謂「渾渾噩噩」，「任自然」，「忘懷得失」，本來有它一定的經濟背景的，即因當時是原始共產社會　生產關係是平等互助的共同體，故不發生自私自利的狹隘觀念。後世風俗澆漓，人心不古，也有其經濟基礎，即因爲後世私有財產制度確立，爾虞我詐，自私自利的心理，已經在日常生活中養成，並且成爲根深蒂固的習慣，如果私產制不變，想要把人類思想返回自然，是斷乎不可能的。一般人但知慨嘆世道日非，無法返古，而不明白其中的根本原因，甚至以爲後世缺乏堯舜一樣的聖德君王，故不能感召臣民，匡正末俗，這種解釋更是謬以千里了。

如前所說，生產力的發展不能由人的意識決定　而社會意識形態則因生產力的發展，經濟結構（生產關係）發生變化，而隨着變化。這一方面是「人們的意識不能決定社會的存在」，另方面是「社會的存在決定人們的意識」。也就是說，精神文化不是物質文化的基礎，而物質文化卻是精神文化的基礎。

不過這不是說精神文化完全是被動的機械一般的東西，它是具有能動性的，它雖然立腳在經濟的基礎上，但它對於經濟基礎以及政治形態都能發生影響，即能發生反作用。比方歐洲的文藝復興與宗教改革是精神文化的革新運動，它是以資本主義經濟爲基礎的，是適應這一基礎而產生的，它同時又爲資本主義經濟的發展開闢道路，將一切束縛新經濟制度的舊文化摧毀了，這就是對於資本主義經濟具有巨大的影響。

由此看來，人們的意識並不是機械一樣被社會經濟所左右，它是具有改造社會的能動性的，只不過它的作用有一定的限度，它必須順應着社會發展的自然趨勢，把握着社會運動的客觀法則，因勢利導，方能有成。即如文藝復興與宗教改革諸運動，是順應着封建沒落，資本主義抬頭的趨勢，所以具有推進社會運動的力量，如果要鞏固封建，或者恢復奴隸制，那種思想便是開倒車，那終歸要失敗的，總而言之，因生產力發展而造成的經濟制度之改變是社會進化的基點。有了這一進化的事實，則上層建築的種種精神文化便或先或後的要起變化，這是必然的趨勢，不能由人任意阻止的。

可是，吾國有些歌頌精神文化的學者，卻忽視了這一根本的前提，而從枝葉上來誇張意識作用，說生產進化不能脫離意識作用，如產業革命必以科學文化之發展爲其先決

條件，如、中國社會的長期停滯，是因爲中國只有向內用力的理性文化，沒有向外用力的科學、文化。他們完全沒有考慮到意識作用的限度，這種作用雖然可以促進物質生產力的發展，可是並不會有根本決定的意義，當物質生產進化停滯的時期，縱然有人勉強地向外用力以提倡科學文化，也不能有多大的效果的，例如當帝俄時代，俄國的發明家也會很早就發明飛機等等，可是都得不到社會的提倡，反受阻礙而湮沒無聞（見「蘇聯發明的故事」）。只有物質生產有可能飛速進步時，這種意識作用才不是徒然的，即如西歐的產業革命，可能性早已存生，科學文化的發展，正如「山雨欲來風滿樓」，所以一般科學先驅者瞭望前途光明，縱然受了舊勢力的壓迫，也肯視死如歸，前仆後繼，以爲創造新文化努力，果然，後來新興社會勢力逐漸擡頭，擁護科學文化的力量逐漸超過阻礙它的舊派，而科學文化便一日千里了。如果沒有社會條件，科學文化，不待說是要中途夭折，甚至初期的萌動都不會有的，這就是中國沒有科學文化的原因，否則所謂理性文化斷不能阻止科學文化的產生，猶之西方中世紀宗教的「理性文化」（？）不能阻止他們的科學文化發展一樣（哥白尼，伽利略等是在那種「理性文化」下面被壓迫者）。

我們不否認中國封建時代的精神文化（主要的是儒教思想）相當的阻止中國社會的

前進，可是中國社會長期停滯的根本原因却不是這一點，這種原因現在雖還沒有定論，可是一定要在經濟本身去尋找，應當從生產力與生產關係之矛盾運動中去尋找，是無疑的，近代社會科學的先哲已經有些簡單的指示給我們了（下一講說明）。

最後我們要談到我們的抗戰，我們的勝利把握不在於物質而在於精神，所謂「精神重於物質」，這是不是和「物質為精神的基礎」相反呢？不是！第一，我們所謂物質條件比較敵方劣，只是暫時的，一定範圍之內的，你不見許多專家以詳盡的數字證明中國的物力超過敵人很遠嗎？我們在抗戰建國的過程中終於要加緊發展生產，開發資源，增加軍備，使物質力最超過敵人的，必如此才能夠取得最後的勝利。第二，我們的精神為什麼比較敵人優越呢？這是有物質基礎的。因為敵人進行的戰爭是帝國主義侵略弱小民族的戰爭，這種戰爭是從資本主義經濟危機中發展而來，它對內是擁護少數財閥的利益而使大多數民衆生活增加痛苦，它對外是要使被侵略國更為殖民地而加緊榨取其人民的血汗，因此被侵略國的人民為了保護其物質生活，不能不拚命抵抗侵略，而侵略國本身、其人民則不願意將本身的物質生活的幸福為少數財閥利益而犧牲。所以我們的精神愈打愈強，而敵方的反戰潮流則愈打愈高漲。

另一方面，我們的抗戰文化，是發揚我們精神優越性的工具，其力量不亞於有形的武器，這種力量與軍事力量應結合為一，不可分離。有些單純軍事觀點的人們，容易忽視精神文化的重要性，實在是應當糾正的。

要之，精神文化有它的地位，有它的作用，但它終於以物質文化為基礎而不能決定物質文化。

中國社會和中國文化

在上次的講話中，我曾指出一般精神文化論者對中國社會發展停滯性的解釋，把精神文化作爲決定社會進化的動力，或作爲阻滯社會進化的根本原因，都是錯誤的，同時我曾說過，社會發展只能從經濟基礎上去求解答。現在我想把這個意思再稍加申述。

首先把所謂中國社會發展的停滯性檢討一下，照目前一般歷史學者的最後研究成果，對於「停滯性」的字樣是不甚贊同的，這應當用「緩慢」來代替才對，因爲停滯的意思是不動，而緩慢則表示社會的向前進展並沒有片刻停止，僅僅是速度很微小而已。中國社會發展的封建階段，進展的速度比較緩慢，時期比較長，但這階段文化發展的程度也比較歐洲這個階段爲高，這是它的特殊性；但它的發展仍然是遵從着社會發展的一般規律，即由於生產力的不斷發展，生產力和生產關係的矛盾之逐漸劇烈化，這在歷史事實上我們可以看到的，即封建階段中各時期是逐步前進的而並非在原地上循環反復，這是它的一般性，並不可以拿它的特殊性來抹殺的。中國社會的發展是由一般社會發展

的規律來決定的，至於發展的快慢和各階段時期的長短，則不由那個一般的規律來決定，這在其他國家也是一樣。俄國進入有階級的社會比較西歐各國遲，而脫離階級社會比較早，我們不能說俄國社會發展的根本規律和西歐的有所不同。澳洲非洲的土人，到了現代還過原始社會的生活，我們也不能說他們的社會另有其發展的規律。可是社會的發展雖然都是一樣，而遲速各有不同。我們怎樣解釋這樣的差異呢？這不能不歸之於環境。環境的差異可以使得同一階段的社會有種種不同的表現，不但時間上的遲速不一而已。比方在原始部落的發展中到了所謂野蠻期，因爲一切適於馴養的動物，東半球也只少了一種，而西半球卽美洲方面呢，馴養動物中只有南方某地方有一種駱馬，可栽培的穀類，雖有最上等者，但也只一種，就是玉蜀黍，從此以後，這種不同的自然環境就使得兩半球的居民各循着相異的路途前進，而立在各個階段的境界上的標石，在兩方面也各不相同。這就可見環境影響之巨大，發展快慢的不同，同樣也可以由此產生。

我們中國的自然環境是地大物博的，長江黃河珠江與東北各區域都有廣大的適於農耕的原野，所以在社會動亂的時期（卽生産力和生產關係的矛盾劇烈化時）很便於農民大衆的移居繁殖（原來中國人生息於黃河區域，後來才逐漸分布到其他區域去，這塊廣

大的地方實在是夠我們的長期開闢），而且在鴉片戰爭以前，我們的民族也從來沒有遇到可以阻止我們在這個地盤內發展的外來力量（蒙古人韃靼人雖然有武力但沒有經濟力來壓迫我們）！因爲這個緣故，我們就不容易走上工商業的道路，而封建農業的階段之延長，這是一方面。另一方面，歷代的民族戰爭及農民戰爭（赤眉銅馬黃巾，黃巢，闖獻，等）以及因戰爭而形成的農民大遷徙，都會使田園荒蕪，人口減少，而侵入的外族以及一般專制帝王，貴族，官僚，地主，商人，放債者等之重重掠奪，都會使農民與手工業者的生活惡化，因之生產技術不能改良，這都相當妨礙了生產力的發展，減弱了生產力和生產關係的劇烈衝突。因爲有這兩方面的原因，所以中國的國民經濟，到鴉片戰爭以前，還沒有打破「自耕而食，自織而衣」的傳統。

這就是說，過去中國生產方法的廣大基礎直到外力侵入時，還是小農業與家庭工業合成一體，（也就是農業與手工業的直接結合。）這種農工結合的方式，大大節省了金錢和時間，所以到歐洲的大工業生產品輸入時，還能夠給它們以最頑強的抵抗。同時，我們社會雖然經過奴隸期以至封建期，仍然保存了一些農村公社制度。這些自給自足的農村公社，經常以同一形式重新恢復起來，它們被破壞了，又在原處用原有名稱重新產

生，它們的生產結構之簡單就足以解釋亞洲社會殺變性的秘密。這些家庭式的農村公社建立在家庭工業的基礎上，同時手工織布，手工紡紗，手工種田這三種東西以特殊的形式互相結合起來，而這種結合會使得這些農村公社具有自給自足的性質。這些閉關自守的村社，無論其怎樣純良，它們始終是東方專制政體的穩固基礎，它們使人的理智拘泥於最狹隘的範圍內，把理智變成迷信的馴服工具，使它服從傳統慣例，使它不能發生什麼影響，使它不能努力於歷史上的活動。

我們自然不能把這種農村公社制度認爲始終不變的東西。封建時代的農村公社成爲了一個剝削的工具，顯然不能與原始的農村公社同樣看待。但在封建領主剝削之下的農工結合的經濟，還是保存着自給自足的特點。我們曾聽到鄉下老農說，早年的世界多好呀，吃的穿的村子上樣樣有，只要上街買點鹽。這正是這個特點的寫照。自然，我們也不能說這種農村公社制度到了後來還沒有相當的破壞，不能說商業以及手工工場沒有相當的發展，可是在整個國民經濟的比重上看，還是以上述的自給自足經濟佔絕對優勢。所謂手工工場多是替帝王貴族製造奢侈品的，如江南的絲織，江西的磁器都是。商業也只是轉運一些奢侈品和少數限於一個產地的特產而已。並且這種商業是沒有無限制擴大

的趨向的，因爲不遵從自由競爭的原則，而服從行會制度的統制，甚至由政府來規定銷場，由政府特許少數人經營（如食鹽的運銷，有所謂引岸制度，便是限制銷場）。凡日常生活所需的物品，農民很少從市場上去購買的，因此商人也不運銷日常物品。農村中盛行着的交易制度還是趕集（或趕墟、趕場）。總而言之，這個時期的商業，還不夠促成生產組織的確定的進步，同時也就不夠打破自然經濟支配的局面。高利貸巳同商業差不多，它只能夠引起經濟衰落和政治腐敗，還沒有毀壞舊生產方法的作用。爲什麼會這樣的呢？因爲資本主義生產方法的其他條件還沒有完備。

自然，這些條件的沒有完備並不是可解釋爲在中國永遠不能完備這些條件 這不過是說要完備它們，必須在時間上推遲一些吧了。

從上述各點看來，中國社會發展過程中封建階段的特別延長，只是中國特殊環境保護了自然經濟的基礎，因而阻滯了生產力的迅速進展，但這種環境決不能根本阻止社會的前進，也不能使中國社會走到和一般人類社會完全不同的境界裏面去。

可是有些誇張東方精神文化的人，還以精神文化使社會停滯之說爲不夠徹底，而主張中國社會的根本特殊。他們不了解中國社會發展的動向，以爲二千年間的一治一亂，

只是簡單反復循環。其實在這些循環的治亂中，是有逐步的進展，即使西方資本主義不侵入中國，中國自身也必然要走上資本主義的路。這種徵兆在鴉片戰爭以前不是不能找出的。因為自元明以來，中國的手工業與商業確實有很大的進展。從山西的匯票業等，可見商業上大規模的組織已經發生，這對於新生產方式的產生給予了多少便利。手工業在某些場合已經漸漸走上工場手工業的路。工場手工業是資本主義的先驅呀！雖然這樣新興的生產組織沒有佔到優勢，但是它們的數量是日漸增加的。數量的增加必然引起質量的變化，所以中國如果沒有西方資本主義的侵入，終於自己也要走上資本主義的路，是毫無疑義的。

所以我們決不能像梁漱溟先生那樣說：「假使西洋文化不同我們接觸，中國完全是閉關與外間不通風的，就是再走三百年五百年一千年，亦斷不會有這些輪船火車飛行艇，科學方法，德謨克拉西產生出來」（「東西文化及其哲學」）「中國數千年文化，與其說為遲慢落後不如說為誤入歧途。凡以中國為未進於科學者昧矣謬矣！中國已不能進於德謨克拉西。同樣之理，其以中國為未進於資本主義者昧矣謬矣！中國已不能進於資本主義。」（「中國民族自救最後覺悟」）梁先生這些話完全是主觀的謬見。

梁氏根據他的見解，認定「六七十年來中國維新革命的歷史，實由外面引發 所謂外面引發，具有三義：一、受外面的壓迫打擊，激起自己內部整頓改造的要求；二、領會了外來事物，引動其對固有文化革命的要求；三、外面勢力及外面文化實際地改變了中國社會，將其捲到外面世界旋渦，強迫地構生一全新的中國問題」。（「答鄉村建設批評」）在這裏，他顯然不了解「物必自腐而後蟲生」的道理。他以為僅有「外鑠」的力可以使中國社會產生維新革命，却不想一想：如果中國固有文化像澳洲土人一樣的低，簡直不能和西方文化銜接，它還會有吸收西方文化的可能嗎？

梁氏的錯誤根源，由下面這幾句話可以看出，他說：「中國人於其固有政治固有經濟，初未必到了不能忍受的地步；其所以成為問題，實出於文化改造文化提高之意，並有不得不改造不得不提高之勢在。故與其說是政治問題經濟問題，毋寧說是整個文化問題」，這裏他指出了一個「勢」字，可是他又說，「從固有政治改造到民主主義的政治，從固有經濟改造到社會主義的經濟，為此革命要求者與其說他勢偪處此，毋寧說他頭腦較新，其不贊成的，亦正非勢之所不得不然。」這就與前面不相符合了。

梁氏以為儒家思想決定中國社會發展的特有道路，也正是不了解這個「勢」。儒家

思想支配了幾千年的中國文化，這不是儒家的始「意」所及，而是幾千年中國歷史事實造成的必然之「勢」。什麼歷史事實呢？就是封建的生產方式和封建的專制政治，有了封建的經濟基礎，便必然的有封建的政治形態，有了封建的經濟政治，便必然的有適合這種經濟政治的意識形態。這種意識形態，在歐洲是基督教，在中國便是儒家思想。儒家王張家族本位的「禮治」，提倡「以孝治天下」，又着重尊卑長幼的等級，男女內外的隔離，親疏遠近的界限。而君子（封建領王）小人（農民）的隸屬關係在他們也是不許紊亂的。所以這對於封建農業經濟非常適合。儒家思想既然適合封建社會的需要，封建領主們便崇奉它爲權威思想，罷黜百家諸子。因爲封建制度是反民主的權威統治，所以思想上也是反民主的權威統治，不能允許「異說叫囂」，「百家爭鳴」。這不但中國如此，歐洲天主教又何嘗不如此？中古文化的消沈，與教會的專橫——異教徒的被屠殺等，都是明顯的證據。讀者諸君，這些歷史事實還不夠證明儒家文化是封建勢力扶植起來的嗎？而且假使不然，爲什麼近百年來封建社會逐漸沒落，而儒家思想的權威地位也由動搖而一落千丈了呢？

後記

這本小册子所包含的十六篇講話是我在一九三九至一九四一年之間陸續寫成在中學生雜誌上發表的。一九四二年把它們彙集起來準備出版，但因故未能如願。最近有機會把這些稿子重讀一遍，覺得也還沒有過時，不妨把它印印單行本，於是把幾處不合時宜的地方略加修改，交開明書店去出版了。不過我寫這種東西是一個嘗試，自知缺點很多。特別是末尾幾篇，對當代名流學者的崇論宏議，妄加批判，我也恐怕自己陷於另一方面的主觀偏見。我很希望社會人士多多的給我以善意的批評和指正。自然，在沒有獲得我所認為更好的意見以前，我是不懷疑自己的所見，仍然要堅持下去的。但我甚盼望有更好的意見來幫助自己的進步。

一九四五 三 三十，伯韓記

